This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600090663U

59.

Probleme im Apostelexte

neu erörtert

von

Dr. theol. August Klostermann,
ord. Professor an der Universität Kiel.

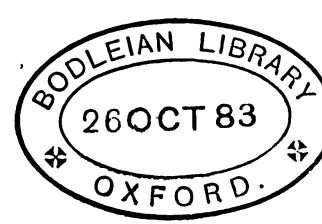
Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Probleme im Apoſteltexte

neu erörtert

von

Dr. theol. Auguſt Kloſtermann,
ord. Profeſſor an der Univerſität Kiel.



Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1883.

Den Freunden

August Köhler und Theodor Zahn

in Erlangen

zur Erinnerung

an die unvergeßlichen Zeiten gemeinsamen Forschens.

Vorwort.

Von den zehn Abhandlungen zur Kritik und Erklärung des Apostteltextes, für welche ich hier wohlwollende Aufnahme von allen nachdenkenden Bibellesern erbitte, ist die achte der nur unwesentlich veränderte Abdruck einer vor mehreren Jahren in der „Kirchl. Zeitschrift" erschienenen. Daß die dargebotenen Forschungen lediglich zur Befriedigung philologischen Bedürfnisses und nach philologischer Methode angestellt sind, habe ich öfters in ihnen erklärt, und die theologisch harmlose Natur der Rätsel, die ich zu lösen suchte, würde es ohnedies beweisen, wenn nicht auch die Texte Gal. 2 und Apg. 15 darunter geraten wären, von denen vielfach angenommen wird, daß nur theologisches Parteiinteresse zu ihrer Vereinigung führen könne. Aber diese oder jene Stelle, deren sprachliche Erklärung zu bessern mir gelungen ist, bloß um ihrer theologischen Wichtigkeit willen von der Behandlung in diesem philologischen Buche auszuschließen, wäre ja selbst eine Verleugnung des rein philologischen Gesichtspunktes gewesen.

Denn für diesen haben alle Partieen einer Schrift des Altertums Interesse und nicht diejenigen allein, welche ihres Inhaltes wegen von anderen Wissenschaften praktisch verwertet werden, noch auch diese wegen der heutigen Wichtigkeit ihres Inhaltes. Der Philologe sucht vielmehr in der individuellen Rede seines Schrift-

stellers die allgemeine Gesetzmäßigkeit der menschlichen Rede überhaupt und die besondere Natur der Kultursprache, welche der Schriftsteller gebraucht, wiederzufinden, und ruht nicht eher, als bis er die Ordnung in der freien Bewegung geschaut hat. Denn er glaubt, bis das Gegenteil erwiesen ist, nicht bloß an die Vernünftigkeit des Schriftstellers und an die der Leser, zu denen er redet, sondern auch an die allgemeine Vernunft, welche die Gesetze der menschlichen Sprache und der Verknüpfung der Vorstellungen und Gedanken geschaffen hat und darum den Schriftsteller auch über das Maß seiner bewußten Empfindung und seines bedachten Wählens hinaus auf der Bahn der natürlichen und verständlichen Rede erhält. Dieses Bewußtsein, daß gesetzmäßige Vernunft und nicht unvernünftige Willkür oder blinder Zufall den Erscheinungen der Rede zugrunde liegt, bestimmt die Methode seiner Arbeit und giebt ihr ihren Reiz; es treibt ihn insbesondere, den Schein des Unnatürlichen und Unverständlichen zu zerstreuen, welcher dem Vortrage oft anhaftet und den Leser hindert, den Wortlaut aus dem Gedanken als sein angemessenes Gewand zu begreifen. Dem anderweitige praktische Zwecke verfolgenden Gelehrten mag es genügen, aus solchen Stellen den Kern des Gedankens zu erheben und unbekümmert um den dunklen Rest zu anderen fortzueilen; der philologische Leser wird verweilen, um die vermißte und doch vorauszusetzende Harmonie zwischen Gedanken und Wortlaut ausfindig zu machen. Und da, was der Schriftsteller gesagt hat, für jenen selbst das Natürliche und für seine ursprünglichen Leser das Verständliche gewesen sein muß, wird er den Grund der eignen Empfindung vom Gegentheil zunächst in sich selbst suchen; darin, daß sein eignes Gefühl statt sich rein receptiv dem Gegenstande gegenüber zu verhalten, insgeheim mitbestimmt worden ist durch unter der Schwelle des Bewußtseins ruhende anderweitige Vorstellungen, unter denen jedenfalls die von der bisherigen Auslegung überlieferten die einflußreichsten sind. So mag er mit diesem oder

jenem Worte einen Begriff oder mit einer Struktur einen Sinn verbunden haben, welche dem Schriftsteller fremd waren, oder dem im großen erfaßten Gedanken des letzteren eine Nüancierung gegeben haben, welche von derjenigen differiert, die die Wahl des Ausdruckes wirklich bestimmt hat. Er wird also sein Gefühl zu reinigen und ihm diejenige Weite und Beweglichkeit wiederzugeben suchen, welche es gestattet, dem Schriftsteller rücksichtslos zu folgen und zu diesem Behufe nicht bloß in der Geschichte der Auslegung bis vor den Punkt zurückgehen, wo dieselbe in der jetzt geltenden Richtung festgelegt ist, und die jenseits zu findenden Auslegungen zurate ziehen, sondern die ganze Fülle sprachlicher und rhetorischer Möglichkeiten mustern, um diejenige herauszufinden, welche für den erfaßten Gedanken den paßlichsten Ausdruck bietet, oder alle im Zusammenhange möglichen Nüancierungen des Gedankens, um diejenige zu fixieren, aus welcher sich die Satzordnung und Wortwahl von selbst vollständig rechtfertigt. Aus der gewissenhaften Übung dieses Verfahrens erwächst dann, wenn auch so das Unsinnige und das Unangemessene nicht schwinden wollen, Recht und Pflicht, die vorausgesetzte Textgestalt in Frage zu stellen, und wenn die Geschichte des Textes in den Varianten die Möglichkeit dazu bietet, eine andere aufzusuchen, welche natürlich und verständlich ist und als die ursprüngliche sich dadurch erweist, daß auch die bisher rätselhaft gebliebene sich nun zwar nicht als Wort des Schriftstellers, aber doch als Änderung desselben erklären läßt.

Auf diese Weise wird das Auslegungsgeschäft, das sonst nur eine einfache Überlegung darstellt, oft zu einem komplizierten; es muß mancher Schritt versucht werden, den man nachher zurückzuthun genötigt ist, und manche Vorfrage erledigt werden, welche als Umweg erscheint. Aber je feiner die Frage, desto verwickelter ist naturgemäß die Argumentation für ihre richtige Beantwortung. Ob ein Erz Silber halte, läßt sich durch ein höchst einfaches Verfahren darthun; aber die Bestimmung des Wesens und des Ver-

hältnisses aller seiner Komponenten erheischt die ganze Kunst des Chemikers. Dem Praktiker kann sein Verfahren wie Vielgeschäftigkeit um nichts vorkommen. Und wer kein Ohr für die Musik der Rede hat, wird diejenigen nicht begreifen, welche ein Interesse darin finden, nicht bloß die Melodie zu vernehmen, sondern auch durch Aufsuchung des ihr zugrunde liegenden Schemas der Gedanken- und Wortverbindung und ihre Vergleichung mit anderen Möglichkeiten das Wesen ihres Wohlklanges zu ergründen. Und doch tritt auch der praktische Nutzen dieser Forschung sofort hervor, wo der Text in einer Mehrheit von Gestalten überliefert ist, unter denen die ursprüngliche ausgemittelt werden soll. Denn zuhöchst und zuletzt entscheidet nicht die Mehrzahl, und auch nicht allein das Alter der Zeugen über die zu treffende Wahl, sondern das rein philologische Gefühl von der größeren Angemessenheit des bestimmten Wortlautes zu den deutlich erkannten inneren Verhältnissen der Gedanken und von der geheimen Wahlverwandtschaft der Wörter. Freilich giebt es auch heute noch solche, welche meinen, den Glauben an die spezifische Dignität der biblischen Schriften in dem Respekte bezeugen zu müssen, mit welchem sie irgend einen gedruckten Text des Neuen Testamentes, rühre er nun von Erasmus und Beza her, oder von Lachmann und Tischendorf, als ein ursprüngliches Datum jedem durch neue philologische Erwägungen empfohlenen als einem gemachten entgegenstellen und vorziehen; aber auch jener ist nicht vom Himmel gefallen, sondern durch menschliche Erwägungen hergestellt, und die Geschichte der Textüberlieferung zeigt jedem, der Augen hat, wie einflußreich trotz des besten Wissens und Wollens Zufall und theologisches Vorurteil, Irrtum und wechselnde Liebhabereien auf die Konstituierung des gedruckten Textes gewesen sind, und daß es darum geboten ist, ihn recht gründlich in Frage zu stellen.

Ich habe so ausführlich über meinen Zweck und mein Verfahren geredet, um diese Schrift vor den seltsamen Urteilen zu

schützen, welche von vereinzelten Stimmen über meine „Korrekturen zum Römerbriefe“ in das Publikum gebracht worden sind. Ich komme mir danach ungefähr ebenso vor, wie jener Freund, der aus den Empfindungen, welche der andächtig belauschte Wortlaut, ich glaube von Arndts Liede von „Des Deutschen Vaterland“ in seiner Seele hervorgerufen hatte, es unternahm, die Gefühle und Gedanken zu rekonstruieren, mit welchen die poetische Idee das Gemüt des Dichters erfüllt haben müsse, ohne sich viel auf die biographischen, litterarischen und geschichtlichen Forschungen über das Jahr 1813 in Arndts Leben zu beziehen. Ein Fachgelehrter bedauerte mitleidig seine Bemühungen als notwendig vergeblich, da ja alle Gelehrten ebenso gut Empfindung hätten und Deutsch verständen, und somit alles vorweggenommen haben müßten, was er noch bringen könnte. Auf seinen Nachweis, daß in dem Verse: „Und Gott im Himmel Lieder singt“ das Wort „Gott“ die Funktion des Dativs habe, wurde ihm von anderer Seite bemerkt, derselbe verstoße gegen den Text, der nun einmal „Gott“ und nicht „Gott' im“ (= Gotte im) geschrieben sei, und zerstöre den an die urgermanische Vorstellung von Walhalla anknüpfenden Gedanken, daß des Deutschen Vaterland ein doppeltes sei, das eine auf Erden, zusammenfallend mit dem Gebiete der deutschen Sprache, das andere im Himmel, zusammenfallend mit dem Gebiete der heitersten Stimmung daselbst. Ein dritter endlich billigte zwar jene Erklärung als selbstverständlich, aber da der Ausdruck nur eine Variation für den Hauptgedanken sei, auf den alles ankomme, daß die politische Grenze der Völker mit denen der gleichen Sprache und Sitte zusammenfallen müsse, so sei alle Reflexion über seinen Inhalt und weshalb der Dichter nicht sage „und lebensfrohe Lieder singt“ oder „und Gott dem Herren Lieder singt“ oder was sonst noch paßlich erscheinen mag, wenn man von der individuellen Plastik des Gedankens und der Vorstellung absieht, nur ein wertloses Herumkramen im Gebiete der gleich-

gültigen Mächte des Zufalles und der Willkür; es gebe wichtigere Aufgaben mit verdienſtlicherer Löſung. Ganz gewiß, aber alle können nicht alles, und was dem einen gleichgültig iſt, weil er für ſeine Zwecke nur des Allgemeinen bedarf, kann für einen andern, der ſeine Freude am Beſonderen hat, von Wert ſein. Warum ſollen wir die menſchliche Unart, den Nächſten an uns ſelbſt zu meſſen, anſtatt an dem ihm eingegründeten Maße des Bedürfniſſes, der Begabung und Verpflichtung, auf das Gebiet der Wiſſenſchaft übertragen und einen Autor darum lieber verachten, daß er nicht leiſten will und kann, was wir leiſten würden, als uns an dem vielleicht Geringen zu freuen, das er ſeiner Abſicht und der Art ſeiner Kunſt gemäß darbietet, während wir keine Zeit dazu haben?

Aber darf ich auch auf ſolches Wohlwollen Anſpruch erheben, wenn meine aparte exegetiſche Kunſt nur „die Kunſt iſt, alles unſicher zu machen“?

Dieſem Vorwurfe gegenüber muß ich allerdings bekennen, daß ich bisher der, wie es ſcheint, nicht überall geteilten Meinung geweſen bin, die Unvollkommenheit unſeres Schriftverſtändniſſes rühre nicht bloß davon her, daß die Summe unſerer bisherigen Erkenntniſſe ſich noch nicht mit der Summe der Fragen deckt, welche beantwortet ſein wollen, und daß ein gutes Teil der letzteren noch keine ſichere Antwort gefunden hat, ſondern ebenſo ſehr davon, daß als ſichere Erkenntnis gelte und als feſtſtehender Grundſatz gebraucht werde, was keinen thatſächlichen Grund hat. Ich habe daher geglaubt, daß eine Förderung der Wiſſenſchaft nicht bloß auf dem Wege der Hinzufügung neuer Daten zu den alten und der Ableitung neuer Folgerungen aus den tradierten Sätzen zu ſuchen ſei, ſondern auch durch eine ſtrenge Richtung und Prüfung der bisher geltenden auf ihre Sicherheit. Denn bei dem Zuſammenhange der menſchlichen Gedanken rächt ſich jeder Fehler in der Anſetzung der gegebenen Größen notwendig durch die Vergeblichkeit

des Suchens nach der zu findenden; und viele Dunkelheiten sind nicht in sich dunkel, sondern nur geblendeten Augen erscheinen sie so. Ich habe mir daher den Grundsatz gebildet, bei jeder Untersuchung über einen noch nicht befriedigend erkannten Gegenstand gerade die betretensten Wege und die am lautesten verkündigten Resultate seiner Erforschung als fraglich und unsicher anzusehen, um die Forschung unbefangen von vorne beginnen zu können und das bloß voraussetzungsmäßig Unsichere entweder als sicher selbständig zu erkennen oder als wirklich unsicher zu erweisen und damit die Möglichkeit einer befriedigenderen Betrachtung unter neuem Gesichtspunkte zu gewinnen. Leider muß ich gestehen, daß die so betriebene Exegese für mich in unerwartetem Maße das heute geltende Schriftverständnis unsicher gemacht hat, und daß sie es nur in der Minderzahl der Fälle mir hat gelingen lassen, das Richtige zu dem Falschen hinzuzuerkennen und seiner gewiß zu werden. Insofern ist der erwähnte Vorwurf gerechtfertigt, und ich nehme ihn als eine unfreiwillige Anerkennung meines Vorwärtsstrebens dankbar an, da auch der Fuhrmann, nur um vorwärts zu kommen, die Pferde hinter den festgefahrenen Karren spannt. Aber unverständlich wird er mir, wenn ich ihn nicht auf die Art meiner privaten Forschung, sondern auf meine exegetischen Veröffentlichungen beziehen soll. Denn grundsätzlich lasse ich von den Resultaten meiner Exegese nur da drucken, wo sie nicht bloß in dem Nachweise eines Notstandes endigen, sondern darüber hinaus auch die Befreiung zeigen, wo sie mich also befähigen, in der Hauptsache an die Stelle des Unsicheren und des bloß scheinbar Sicheren das wirklich Sichere und Gewisse zu setzen.

Denn ich halte es nicht für die Aufgabe eines wissenschaftlichen Schriftstellers, die Zahl der vorhandenen Meinungen um einige neue zu vermehren, welche nicht weiter führen oder nicht besser sind, als die bisher vorgetragenen, und wohl die Bekanntschaft des Publikums mit dem Gedankenvorrat des Schriftstellers, aber nicht

die Erkenntnis der Sachen zu fördern geeignet sind; sondern solches vorzutragen, was ihm aus guten Gründen gewiß geworden ist und nach der Geschichte der Forschung als eine wirkliche Förderung derselben betrachtet werden muß. Und es ist nur eine natürliche Pflicht, dieses so vorzutragen, daß der Leser möglichst mit der gleichen Gewißheit erfüllt werde. Aber meine gewiß unvollkommenen Bemühungen in dieser Richtung haben mir unerwarteterweise den Vorwurf zugezogen, daß in meiner Darlegung ein „fataler Ton" herrsche, der den Leser hindern müsse, meinen Wunsch auf williges Gehör zu erfüllen. Ich darf dieses, da es als eine sittliche Verurteilung gemeint ist, wohl so deuten, daß ich mich durch die Art, meine Überzeugungen im Tone der Überzeugtheit vorzutragen, gegen die Pflicht der Pietät und der demütigen Hochachtung gegen andere versündigt haben soll; aber es kommt schließlich darauf an, worin diese besteht. Die Pietät des Exegeten gegen den heiligen Schriftsteller setze ich nicht in die Anknüpfung zufälliger sentimentaler Reflexionen an seine Worte, sondern darein, daß man ihn sagen läßt, was er sagt, ob es einem selbst oder den Mitforschern oder dem Publikum lieb ist oder nicht, und abgesehen von dem Gebrauche, den man gern von seinen Worten machen möchte. Die demütige Hochachtung gegen die vorangegangenen Mitforscher erblicke ich nicht darin, daß man sie ignoriert oder ihre Ansichten unter Komplimenten zugleich mit den eignen zur Wahl vorlegt, sondern daß man ihre Gründe eingehend auf ihren Wert untersucht und nicht mit Machtsprüchen abweist, sondern durch gewichtigere Gründe entkräftet. Endlich die Hochachtung gegen den Leser sehe ich darin, daß man ihm das Richtige nicht bloß auf-diktiert, sondern daß man ihn zu überzeugen sucht und zu diesem Behufe auf alle die Vorurteile eingehend Rücksicht nimmt, mit welchen derselbe von der Tradition her an die von uns zu behandelnde Sache herantritt, und ohne deren Beseitigung er die an sich immer, aber für ein schielendes Auge nie einfache Wahrheit

nicht sehen würde. Da ich mir nun die ernstlichste Mühe gegeben habe, diese Pflichten wirklich zu erfüllen, so darf ich mich hinsichtlich jenes Vorwurfes wohl mit der Erwägung trösten, daß aller Ton zunächst nur ein Reflex des Ohres ist, das ihn zu hören glaubt.

Leider haben mich aber äußere Umstände gehindert, den billigen Ansprüchen Genüge zu thun. Wäre ich ein geübter Fachmann, so würde ich die neuere Litteratur aus Autopsie vollständig kennen und nicht auf den dauernden oder zufälligen Vorrat der hiesigen öffentlichen und meiner eignen Bibliothek in der Vergleichung derselben beschränkt gewesen sein; ich würde ferner die alten Übersetzungen auf Grund zusammenhängender Untersuchung ihres Verhältnisses zum Urtexte sicherer haben gebrauchen können; ich würde weiter nicht bloß die Auslegung der älteren Väter und die Entstehungsgeschichte der heute geltenden Meinungen über wichtige Stellen aus eigner Forschung kennen, sondern auch den Bibeltext jener Väter, soweit es möglich, von den Verunstaltungen gereinigt, welche er durch die Rücksicht der Abschreiber und Herausgeber auf die Bibel ihrer Heimat und Zeit erlitten hat. Endlich würde ich die wichtigsten Handschriften als selbständige Individuen und nicht bloß nach den Fragmenten der kritischen Kommentare studiert, den Zusammenhang der Varianten mit den Verschiedenheiten der ältesten Auslegung ergründet und den wechselnden Wert der Codices, jenachdem dieses oder ein anderes Stück des Neuen Testamentes zur Verhandlung steht, genau zu bestimmen gesucht haben. Alle in diese Gebiete einschlagenden Untersuchungen habe ich nun lediglich nach dem beschränkten Maße und für den momentanen Bedarf der vorliegenden Fragen anstellen müssen und bin daher stets von dem lebhaften Gefühle begleitet gewesen, nicht auf der Höhe des Fachmannes zu stehen. Ich bitte für die daraus erwachsenen Unzulänglichkeiten und für die nur von äußeren Hindernissen herrührende Nichterwähnung neuerer Meinungen um gütige Entschul-

digung. Wenn ich gleichwohl gewagt habe, meine Ergebnisse dem Publikum darzubieten, so ermutigte mich dazu einerseits die öfters gemachte Erfahrung, daß meine vermeintlichen Neuerungen mit der ältesten, unverfälschten Tradition oder mit den Ahnungen der Heroen des gelehrten Jahrhunderts zusammentrafen; andererseits die Wahrnehmung, daß die heutigen Fachgelehrten, mehr auf die Befriedigung des theologischen als des philologischen Bedürfnisses bedacht, nicht in der Lage gewesen sind, ihre vollkommeneren Kenntnisse für eine neue Untersuchung der Rätsel fruchtbar zu machen, welche die bisherige Auslegung dem Philologen darbietet, und welche ich durch philologische Korrektur derselben für gleich empfindende Bibelleser gelöst zu haben glaubte.

Kiel, im Mai 1883.

Dr. **Klostermann.**

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

I. Probleme in der Apostelgeschichte.

1. Akeldama, das ist Blutacker . . . . . 1—8

Die beiden Formen Akeldama und die bestbezeugte Akeldamakh sind nicht identisch, nur jene bedeutet Blutacker. S. 1—3. — Aber diese Deutung in der Glosse Apg. 1, 19 paßt nicht in den Zusammenhang weder von Apg. 1, noch von Matth. 27, 6ff.; daher richtig Akeldamakh = *κοιμητήριον* — S. 8.

2. Joseph, zubenannt Barnabas, d. i. Sohn des Trostes . . . . . 8—14

Die verschiedenen Deutungen des christlichen Beinamens. S. 8. 9. — Sprachliche und sachliche Unmöglichkeit der heute üblichen von der Beredsamkeit des Trägers — S. 13. Der griechische Text meint einen Sohn, dessen Geburt Trost gewährt, dementsprechende Ableitung der Namensform S. 13. 14.

3. Die Kraft Gottes, die den Namen „groß" führt 15—21

Ob *καλουμένη* zu lesen oder zu streichen sei. S. 15 bis 17. — Es führt nicht einen griechischen, sondern einen samaritanischen Begriff ein — S. 20, welcher Beziehung hat zu dem richtig erklärten Namen der Elkesaiten, S. 20. 21.

4. Barjesus und Elymas der Magier . . . . . 21—33

Das Problem der Namensvertauschung; der zweite muß ein griechischer, und beide müssen vom demselben Manne gemeint sein. S. 21—25. — Die ältesten Erklärungen; und Nachweis, daß *Ἕτοιμος* die richtige Gestalt des griechi-

Seite

ſchen — S. 29 und Barjeſu(v)an die des jüdiſchen Namens war — S. 31. Erklärung der Änderung der Bezeichnung in der Erzählung durch Rückſicht auf ſchriftliche Quellen S. 32. 33.

II. Probleme in Gal. 2, 4—10 und Apg. 15.

1. Gal. 2, 4. 5 . . . . . 36—91

Die zu *διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* gehörige Ausſage fehlt und läßt ſich in keiner Weiſe ergänzen. S. 36—45. — Denn der Text iſt korrumpiert, und die Korruption ſteckt in V. 5, wo ein Dativ zuviel iſt — S. 50. Derſelbe läßt ſich nicht durch ablativiſche Deutung von *τῇ ὑποταγῇ* beſeitigen, da die gewöhnliche Auslegung dieſes Ablativs hier und Röm. 4, 20 falſch und die richtige unbrauchbar iſt — S. 54. Alſo iſt der andere Dativ *οἷς* interpoliert, aber auch *οὐδέ* — S. 58. Der durch Streichung der Interpolation wiederhergeſtellte Text entſpricht nach Struktur und Inhalt allein dem Zuſammenhange — S. 67. Erörterung des Satzes *οἵτινες κτλ.* — S. 77. Umſchreibung der ganzen Periode 2, 1—5 — S. 82. Erweis der Urſprünglichkeit des gereinigten Textes aus der älteſten Überlieferung — S. 90.

2. Gal. 2, 6—10 . . . . . 91—121

Unmöglichkeit, den zu *ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι* gehörenden Satzteil zu ergänzen. S. 91—95. — Unmöglichkeit der Verbindung von *εἶναί τι* mit *δοκούντων* — S. 98, und der Auffaſſung von *ὁποῖοι . . . ἦσαν* als Subjekt zu *οὐδὲν διαφέρει* — S. 101. Letzterer Ausdruck hat an *εἶναί τι* und ſeiner Präpoſitionalbeſtimmung ſein Subjekt, und *ὁποῖοι* iſt ein zwiſchenſätzlicher Anhang zu *τ. δοκούντων* — S. 106. Sinn des richtig konſtruierten Satzes im Zuſammenhange — S. 108. Die Begründung desſelben durch das Folgende, S. 108 ff. — *ἐμοὶ . . . οὐδὲν προσανέθεντο* — S. 118. Die Entfaltung des *τοὐναντίον* in V. 7—10 — S. 121.

3. Apg. 15 . . . . . 121—149

Bemerkungen über das Verhältnis dieſer Erzählung zu der in Gal. 2 im allgemeinen — S. 124, und der Vota

Seite

des Petrus und Jakobus zu der von Paulus behaupteten Zustimmung derselben zu seinen Grundsätzen insbesondere — S. 131. Der Wortlaut des Briefes als Schutzbriefes der Heidenchristen gegen jüdische Zumutungen. — πλὴν ὧν ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι die richtige Lesart — S. 137. Die Natur der vier Gegenstände notwendiger Enthaltung. S. 138 ff. — Der zusammenfassende Ausdruck τὰ ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας in V. 20 allein ursprünglich; Analyse des Wortes ἀλίσγημα — S. 144. καὶ αἵματα καὶ πνικτόν sind Apposition zu dem Gesamtbegriff εἰδωλόθυτον, S. 145. — Beweis, daß diese Forderungen keine neuen Auflagen seien, aus dem Briefe und der Rede des Jakobus — S. 149.

III. Probleme im ersten Briefe an die Korinther.

1. Ein dunkler Punkt in der Selbstbeurteilung des Apostels Paulus (1 Kor. 9, 15 ff.) . . . . . 150—182

Die Schwierigkeiten der Stelle am gründlichsten von Mosheim betont, aber weder gelöst, noch alle deutlich empfunden. S. 150—159. — Die neueren Auslegungen haben keine Förderung gebracht — S. 169. — Der richtige Text in V. 15 — S. 171. — Der Zusammenhang der Stelle mit der Erörterung in Kap. 9 — S. 173. Dementsprechende Erklärung — S. 182.

2. Der Weg über alles Maß (1 Kor. 12, 31) . . 183—220

Unmöglichkeit, καθ' ὑπερβολήν mit den griechischen Auslegern seit Chrysostomus und einigen Neueren adjektivisch zu ὁδόν = Weg (— S. 192) oder = Lebenswandel zu beziehen — S. 194, oder adverbiell zu ὁδὸν δείκνυμι — S. 198. — Auch die sonst noch möglichen Deutungen — S. 200, und die bloße Beziehung auf δείκνυμι sind unbrauchbar — S. 201. — Die Varianten des Textes und Ermittelung des ursprünglichen Wortlautes — S. 213. — Erklärung von V. 31a — S. 217, und von V. 31b — S. 220.

3. *Μαραναθά* (1 Kor. 16, 22) . . . . . 220—246

Unsicherheit der Beziehung und Unmöglichkeit, die Wahl der aramäischen Sprache zu erklären, wenn das Wort ein

ſelbſtändiger Satz = ὁ κύριος ἦλθεν, oder ἔρχεται oder = κύριος σύ· oder = κύριον εἶδον — S. 225. — Als techniſche Formel könnte es den Grad des ἀνάθεμα als den mildeſten oder ſtrengſten angeben — S. 229. — Widerlegung der Vorausſetzung, daß Paulus hier auf eine innere Gemütsverfaſſung ewigen Fluch lege — S. 236. — Er verhängt vielmehr die Strafe des Ausſchluſſes aus der Gemeinde über ein öffentliches Ärgernis, die trotzige Weigerung des φίλημα ἅγιον in der Gemeindeverſammlung — S. 242; und μαραναθά iſt die charakteriſtiſche Grußformel bei der Vollziehung des Bruderkuſſes — S. 246.

Berichtigungen.

S. 14, Z. 18 von unten lies: נוּח
„ 27, „ 17 „ „ „ Mannes.
„ 44, „ 15 „ „ „ beſonders.
„ 64, „ 14 „ oben „ gefühlt.
„ 77, „ 18 „ „ „ Paraphras.
„ 94, „ 18 „ „ „ des.
„ 100, „ 9 „ „ „ welche.
„ 146, „ 8 „ unten „ als über.

I.

Probleme in der Apoſtelgeſchichte.

Die Probleme, deren heute geltende Auflöſung ich in den folgenden Blättern als fehlerhaft nachzuweiſen und durch beſſere zu erſetzen ſuche, ſind lediglich ſprachlicher Natur und haben mich nur als philologiſchen Bibelleſer beſchäftigt; meine Bemerkungen verfolgen daher auch nur den Zweck, dem Wortlaute des neuteſtamentlichen Textes zum Verſtändnis zu helfen, und überlaſſen es dem Leſer, deſſen Beifall ſie gewinnen, die etwaige litterarkritiſche Anwendung ſelbſt zu machen, zu der ſie ihm tauglich erſcheinen. In erſter Linie ſind es mehrere fremdſprachliche Wörter von ſchwieriger Deutung, welche neuer Beleuchtung bedürfen, ſo gleich in Kap. 1, 19 vgl. mit Matth. 27, 8:

1. Akeldama, das iſt Blutacker.

(*Ἀκελδαμὰ τοῦτ᾽ ἔστιν χωρίον αἵματος.*)

Lachmann und Tiſchendorf geben dafür *Ἀκελδαμάχ*, letzterer in der ed. oct. nach Sin. Al. (cod. Laud. hat *Ἀκελδαμακ* und Aceldamac) und den meiſten Lateinern *Ἀχελδαμάχ*. Soviel ich weiß, glaubt man auch heute noch mit dieſer Leſung, wie voralters Hieronymus (wenigſtens nach dem Bamberger cod. de Lagardes, Onom. sacra 60, 18; 66, 28; 99, 20), die Deutung ager sanguinis verbinden zu

können, obwohl die ſyriſche Bibel, welche wiſſen muß, welches Syrum vocabulum dem griechiſchen χωρίον oder ἀγρὸς αἵματος (Matth. 27, 8) entſpricht, das auslautende κ oder χ nicht kennt (vgl. Chryſoſtomus, Hom. in Matth., ed. Montf. VII, 807, und in act., daſ. IX, 24), und bei der Form δαμάκ oder δαμάχ nach dem Zeugniſſe des ſyriſchen Grammatikers bei Payne Smith, Thesaur., s. v. דמק, nur an „dein Blut" oder an „ſchlafen" gedacht werden kann. Will man alſo die Beziehung auf αἷμα feſthalten, ſo muß man bei der Deutung von Ἀκελδαμάχ das in dieſem Eigennamen unmögliche σου (dein Blutacker) mit in den Kauf nehmen. Darum wird man lieber bei Ἀκελδαμά bleiben und die ſo mannigfaltig bezeugte andere Leſung unerklärt laſſen. Aber dieſes mehr kurzentſchloſſene, als wohlgerechtfertigte Verfahren würde ſich durch eine neue, viel größere Verlegenheit ſtrafen, ſofern es dann ganz unmöglich iſt, die Beziehung zu erkennen, welche zwiſchen dieſer Namengebung und dem in V. 18 Erzählten beſteht. Jedenfalls nämlich will der V. 19, wie ſchon Chryſoſtomus (IX, 24) ſah, hervorheben, daß die Jeruſalemiten ſelbſt den Namen geſchöpft haben, alſo die vorher erzählte Thatſache eine ſolche von öffentlicher Notorietät ſei. Es iſt aber vorher zweierlei erzählt: zuletzt, daß Judas durch einen Sturz geborſten und ſein Leib geplatzt ſei, und zuvor, daß er vom Lohne ſeiner Übelthat ein Grundſtück erworben habe. Soll nun der Name Beziehung haben auf jenes Ende des Judas, als bei welchem es ohne Bluterguß nicht abgegangen und der betreffende Platz mit Blutstropfen beſpritzt worden ſei, ſo hat der Verfaſſer dieſelbe nicht bloß dadurch verdeckt, daß er von der Verblutung nichts ſagte und die Vorſtellung derſelben lediglich durch die Phantaſie des Leſers ergänzen ließ, ſondern vor allem dadurch, daß er ſelber nicht bemerkt und der Leſer nichts davon weiß, ob Judas auf einem Felde oder auf dem Straßenpflaſter Jeruſalems ums Leben gekommen ſei, und wie ſich jenes eventuelle Feld zu dem χωρίον verhalte, welches Judas erworben hatte. Da nun aber die Häufung von τὸ χωρίον ἐκεῖνο und χωρίον αἵματος in V. 19 deutlich τὸ χωρίον als das Stichwort erkennen läßt, welches dem von V. 18 zu V. 19 gehenden Autor vorſchwebte, ſo bezieht ſich ἐκεῖνο nicht auf den unbeſtimmten Platz, auf welchem Judas ver-

endete, sondern auf das bestimmte χωρίον in V. 18 zurück, von welchem ausdrücklich gesagt ist, daß Judas es sich vom Solde seiner Übelthat erworben habe.

Diejenige Thatsache also, deren Offenkundigkeit aus dem noch heute für jenes Feld üblichen Namen Ἀκελδαμά hervorgeht, ist nicht das wahrscheinlich blutige Ende des Judas (so Rösgen, Kommentar zur Apostelgeschichte [1882], S. 85), sondern die erst berichtete, daß jenes Feld dem Judas für den Sold seiner Übelthat zueigen geworden ist (beides verbindet Wendt in Meyers 5. Aufl., 1880, S. 44); und es scheint, als ob der Autor den Namen daher erklärt wissen wolle. Aber natürlich wäre dieses nur, wenn das Feld etwa χωρίον τῆς ἀδικίας hieße, da es ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας erworben ist, oder wenn der Verfasser statt dieses Ausdruckes den viel näher liegenden und charakteristischeren gewählt hätte „für das von ihm verratene Blut" oder „für den Preis des von ihm verratenen Blutes". Dann könnte in der That gesagt werden, an diesem Eigentum des Judas klebe Blut, und danach der Name Ἀκελδαμά gebildet sein. So wie jetzt aber die Sachen liegen, ist V. 18 in keiner Weise dazu angethan, die Nennung jenes χωρίον vorzubereiten und den nachher doch gegebenen Namen zu erklären. Es fehlt der Mittelbegriff des **Blut**geldes, des **Blut**verkaufs, des **Blut**verrates. Derselbe findet sich aber Matth. 27, 6—8 mitsamt dem Namen, und nur wir, die wir nach dem Matthäus auch die Apostelgeschichte lesen, können den Verfasser von Apg. 1, 19 verstehen, wenn er mit dem 18. Verse den Namen χωρίον αἵματος verbindet. Dann hat er aber auch ebensolche Zuhörer sich gedacht, mit anderen Worten: der Vers 19 gehört nicht zur Rede des Petrus an die Versammlung seiner Glaubensgenossen in Jerusalem, in welcher er auch sonst unmöglich ist, mag diese Rede überliefert oder frei komponiert sein, sondern er ist die zwischengeschobene Randbemerkung eines Mannes, der nicht bloß selbst in seinem Matthäus den Namen Ἀκελδαμά(χ) las, sondern auch von seinen Lesern annehmen durfte, daß sie die entsprechende Erzählung des Matthäus mit dem fremdsprachlichen Namen kannten, dem er die Deutung χωρίον αἵματος gab, ob zuerst oder nach dem Vorgange anderer Dolmetscher, thut nichts zur Sache.

Gehen wir nun zu Matth. 27, 6 ff., um hier die rechte Deutung des Namens zu finden, so hat dort in V. 8 in derjenigen griechischen Ausgabe des Matthäus, aus welcher die lateinischen Übersetzungen gefertigt worden sind, gestanden *διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος* (vgl. *τὸ χωρίον ἐκεῖνο* in Apg. 1, 19, nicht *ἀγρὸς* wegen des *χωρίον* in V. 18), *Ἀκελδαμὰχ ὅ ἐστιν ἀγρὸς* (*ἀγρός* wegen V. 10) *αἵματος*. Hat der Verfasser von Apg. 1, 19 einen griechischen Matthäus benutzt, so ergiebt sich, daß dessen Wortlaut mit dem der Vorlage der Lateiner übereinstimmte und er der Autorität jener in der Dolmetschung des Namens gefolgt ist. Möglich bleibt aber auch, daß er den sogenannten hebräischen Matthäus allein kannte, und da dieser keine griechische Übersetzung zu dem Namen hinzufügte, kann er, was übrigens ich nicht für wahrscheinlich halte, zuerst die Deutung „Blutacker" in Apg. 1, 19 eingetragen haben, die dann ihren Weg in das Matthäusevangelium griechischer Ausgabe gefunden hätte. In diesem Falle würde auch auf ihn das Wort des Papias anwendbar sein, es habe ein jeder nach seinem Vermögen sich den hebräischen Matthäus verdeutscht.

Wie es aber darum sei, auf jeden Fall ist unser gegenwärtiger griechischer Matthäustext eine Übersetzung des „hebräischen" Urtextes, in welchem nach Apg. 1, 19 und derjenigen Rezension, die den lateinischen Versionen zu Matth. 27, 8 unterliegt, das Wort *ἀκελδαμά(χ)* an derselben Stelle stand, wo im Griechischen *ἀγρὸς αἵματος*, ebenso durchsichtig und erläuterungsunbedürftig wie dieses. Dann haben wir aber auch das Recht zu fragen, ob diese griechische Übersetzung richtig sei, und ob sie nicht vielmehr bloß eine Vermengung der zwei Formen *ἀκελδαμά* und *ἀκελδαμάχ* repräsentiere. Nehmen wir an, die erstere Form sei ursprünglich und die Übersetzung *ἀγρὸς αἵματος* richtig, so würde das *διό* V. 8, welches natürlicherweise doch nur auf den durch *δέ* als selbständig und als Hauptsache hingestellten V. 7 bezogen werden kann, sich unnatürlicherweise an den entfernten, in einem bloßen Nebensatze stehenden Ausdruck *τιμὴ αἵματος* V. 6 als an das Stichwort anhängen. Indessen dieser Ausdruck ist als Stichwort unhörbar, da er zwischeneingeklemmt steht zwischen die zwei entgegengesetzten Aussagen: 1) „sie erklärten das Geld für unverwendbar als

Tempelſtiftung" und 2) „wohl aber kauften ſie dafür den Töpferacker zu einem Begräbnisplatze für die Fremden".

Dieſe Ausſagen in ihrer Zuſammengehörigkeit ergeben als Hauptgedanken für den Erzähler und ſeinen Zuhörer dieſes, daß das Geld nicht für den eignen Tempel, ſondern für die in Jeruſalem ſterbenden Fremden verwandt worden, daß das Geld nicht im Tempel geblieben iſt, um den heiligen Charakter ſeines Vermögens zu alterieren, ſondern in den bekannten Töpferacker geſteckt iſt, um dieſes Privatgrundſtück zu einem öffentlichen zu machen und ſeine wahrſcheinlich erſchöpften Thongruben zu Gräbern. Und wenn ſich hieran die Bemerkung hängt, daß jenes bis dahin „der Töpferacker" heißende Grundſtück daher den heute üblichen andern Namen erhalten habe, ſo erwartet jedermann, es werde ein Name folgen, den das Volk jenem Grundſtücke um der zuletzt angegebenen Veränderung ſeiner Beſtimmung willen beigelegt habe. Denn nicht die Hohenprieſter, die in ihrem Geheimen Rate den Ausdruck τιμὴ αἵματος gebrauchten (V. 6), ſondern die bei dieſem Rate nicht anweſenden gemeinen Leute haben den Namen aufgebracht. Brauchten dieſe es zu wiſſen, daß in der Kaufſumme, welche die geiſtliche Obrigkeit für jenen Acker zahlte, auch die identiſchen dreißig Sekel des Judas mitgezahlt wurden, welche in den heiligen Geldkaſten nicht kommen durften, weil ſie nach einem juriſtiſchen Ausdrucke עֵל דְּבַר דָּם geboten und genommen worden waren? Haben die Oberen dem Beſitzer bei der Zahlung geſagt: „Und hier ſind noch dreißig Silberſtücke, welche von Judas herrühren und Blutgeld ſind"? Mußten ſie nicht die Antwort fürchten: „Gebt mir dieſen Betrag lieber in anderem Gelde"?

Demnach, wenn in der Apoſtelgeſchichte der Verräterlohn „Blutgeld" genannt worden wäre, würden wir es dort verſtehen, daß das Grundſtück den Namen Blutacker erhalten hätte, weil dort ausdrücklich geſagt zu ſein ſcheint, Judas habe ſelbſt mit jenem Blutgelde ſich ein Grundſtück gekauft. Denn für ihn klebte das Blut ſeines Herrn an dieſem Erwerbtum. Dagegen bei Matthäus, nach welchem Judas nichts mit dem Ackerkauf zu thun hat, iſt der Name „Blutacker" unbegreiflich. Denn „Blutgeld" heißen hier die identiſchen dreißig Silberlinge im Prieſtermunde lediglich im Hinblicke auf die Frage, ob ſie unter die Zugänge der

Tempelkaſſe oder unter die einer andern gemeindlichen Kaſſe zu ſtellen ſeien, welche außerhalb des Heiligtums gelegene Bedürfniſſe beſtreitet. Für den Töpferacker aber und ſeinen Beſitzer, der aus dieſer Kaſſe, meinetwegen auch mit jenen identiſchen Geldſtücken bezahlt wurde, deren Herkunft er nicht kannte, war jenes Geld rein und ehrlich erworben und konnte ſie nicht mit Blutſchuld behaften. Und für die Jeruſalemer, welche jetzt den Totengräber für Heiden ſcharren ſahen, wo vorher der Töpfer nach Thon grub, und durch dieſe Umwandlung veranlaßt wurden, dem Acker anſtatt ſeines bisherigen Namens einen andern zu geben, lag es zwar nahe, denſelben von ſeiner neuen Beſtimmung zu entlehnen, nicht aber von dem Blute Jeſu, welches für das Gewiſſen des Judas, oder von der levitiſchen Unreinigkeit, welche für die juriſtiſche Theorie der Tempelobrigkeit an den im Tempel aufgeleſenen dreißig Sekelſtücken haftete. Es ſind dieſes lauter Dinge, welche zwar für die Jünger Jeſu und die Mitjünger des Judas vom höchſten Intereſſe und deshalb auch des Erfragens wert waren, aber nicht für die Volksmaſſe, welche bekannte Lokalitäten umtauft, entweder um für ſie aufregende neuerliche Ereigniſſe ein Denkmal zu gewinnen, oder zu dem rein praktiſchen Zwecke der leichteren Orientierung, weil Beſitzer und Hantierung andere geworden ſind, als nach denen ſie bisher benannt geweſen. Das geheime Urteil der Hohenprieſter V. 6 iſt kein ſtupendes Ereignis für das Volk Jeruſalems, um darum einer Lokalität, deren Zuſammenhang mit jenem ihm unbekannt iſt, einen neuen Namen zu geben. Wohl aber erzählt Matthäus in V. 7 von einer Umwandlung des Töpferackers nach Beſitzer und praktiſcher Verwertung, auf dieſe führt er durch die nach dem Griechiſchen vorauszuſetzenden Worte בגין דא אתקרי חקלא הדין חקל דמ(ך) die Umnamung zurück, und deshalb muß die Deutung des Namens in derjenigen Richtung geſucht werden, welche durch das nachdrückliche *εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις* angegeben iſt.

Dieſer Forderung entſpricht nun allein die in Apg. 1, 19 mannigfaltiger bezeugte, in Matth. 27, 8 durch die Lateiner gebotene, durch ihre Diskrepanz mit der gegebenen Überſetzung ganz anders als die Form *Ἀκελδαμά* gegen den Verdacht der Erfindung geſchützte Wortgeſtalt *Ἀκελδαμάχ*, ſobald man nur das

auslautende χ nicht als Zeichen der zweiten Person, sondern als radikalen Laut auffaßt. Bekanntlich entspricht nämlich das Verb דמך im Aramäischen dem hebräischen ישן, שכב und נוח nicht bloß in dem eigentlichen Sinne des Schlafens und Einschlafens, sondern auch in dem aus der jüdischen Bibel (s. Hiob 3, 13) in die neutestamentliche und kirchliche Gräcität gekommenen übertragenen Sinn der Ruhe im Grabe (κοιμᾶσθαι). Das Particip dâmekh bezeichnet den Entschlafenen und den im Grabe Schlafenden; daneben kann in dem jerusalemischen Dialekte als Nom. ag. damâkh im Gebrauch gewesen sein. Ob nun genau mit diesem oder jenem oder mit dem abstrakten Nomen dᵃmâkh, d. h. der Todesschlaf als Zustand, der zweite Bestandteil des Namens gebildet ist, der Acker trägt in jedem Falle einen nach dem Vorigen erklärlichen Namen, entweder „Totenfeld", d. i. ein Feld, dessen Besitzer nunmehr die Toten geworden sind, oder „Todesacker", d. i. ein Acker, auf dem nicht mehr Thon gegraben oder sonst gewerblich hantiert wird, sondern wo Gestorbene zur Ruhe gehen und ihren Todesschlaf halten.

Wenn Aug. Pfeifer also (Opp. [Utrecht 1704] I, loc. 35, p. 495) nur über den ersten Bestandteil des Namens meinte reden zu müssen, weil der zweite als = דמא citra controversiam sei, so sage ich umgekehrt: der bisher in dem zweiten Teile gefundene Sinn ist unbedingt anzufechten, und nur über den Sinn des ersten Wortes bedarf es keiner Streitverhandlung. Was aber die dem Glossator von Apg. 1, 18 und dem Übersetzer von Matth. 27, 8 widerfahrene oder zugebrachte Veränderung von Ἀκελδαμάχ in Ἀκελδαμά und die dem entsprechende falsche Deutung anlangt, so liegt sie auf derselben Linie, wie wenn eine voralters an meine Vorfahren gekommene Wiese mit dem Namen „Murtswisch" und ihr Grenzbach der „Murtsgraben" im Laufe der Zeit die Lautgestalt „Murtwisch" (und entsprechend „Murtgraben") annahm und mein Vetter so gut wie die Nachbarbauern um des Namens willen erzählen, die Wiese heiße so, weil auf ihr (und an dem entsprechenden Graben) einst ein Mord (murt) stattgefunden habe, ohne sich viel um den früheren Besitzer Moritz (Mauritius) zu kümmern, von dem sie ohne Blutvergießen zubenannt ist (vgl. ähnliche Bildungen bei Förstemann, Alt-

deutſches Namenbuch II, s. v. Maur), und deſſen auslautendes z (= wirklichen t + s) in falſcher Analogie nach denjenigen hochdeutſchen z behandelt worden iſt, welche durch Aſſibilation aus urſprünglichem t entſtanden in dem hierin unentarteten Niederdeutſch durch t vertreten werden.

2. Joſeph, zubenannt Barnabas, d. i. Sohn des Troſtes.

(*Ἰωσὴφ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρνάβας ἀπὸ [ὑπὸ] τῶν ἀποστόλων, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως*, Apg. 4, 36).

Hieronymus (Onom. sacra ed. de Lagarde I, 67) berichtet über drei Deutungen des Namens Barnabas, welche zwar alle in der Gleichung „Bar" mit „Sohn" übereinkommen, aber in der Ableitung der zweiten Hälfte differieren: filius prophetae (hebr. נביא), venientis (hebr. בוא) und consolationis (ſo auch Vulg.; die frühere lateiniſche Überſetzung hat, wie es ſcheint, obsecrationis gehabt, wie Vulg. z. B. in Röm. 12, 1. 1 Kor. 1, 10 überſetzt; wenigſtens finde ich jenes Wort im cod. Laudianus, p. 33). Die letzte giebt er ſpäter allein wieder (p. 75, 14; 77, 7), nachdem er ſie zuerſt als diejenige bezeichnet hat (ut plerique putant), welche die allgemeinſte Verbreitung habe. Sie enſpricht der einzigen des griechiſchen Onomastic. (ib. p. 188, 82) und hilft uns, da ſie einfach aus der griechiſchen Bibel herübergenommen iſt, nicht zur Antwort auf die Frage, welche Auffaſſung von *-νάβας* dieſer Überſetzung zugrunde liege. Denn erſtens kann man nicht wiſſen, ob das *υἱός* wie בר und בן öfters, namentlich aber בעל und מר oder אבי lediglich einen Adjektivbegriff umſchreiben und den Barnabas als einen Mann bezeichnen ſoll, der entweder für ſich ſelbſt beſtändig Troſt und inneren Frieden hat, oder der, wo er erſcheint und ſich bethätigt, für andere *παράκλησις* ſchafft. Und dieſes letztere kann zweitens wieder doppelt gedacht werden, indem er entweder durch ſeine eigene heitere Gelaſſenheit und friedevolles Weſen Verzagte ermuntert, Schwache ſtärkt, wild Verzweifelnde beruhigt, oder durch den aparten Inhalt und die Kunſt

seiner Rede darauf aus und dafür geschickt ist, der christlichen Gemeindeversammlung diejenige παράκλησις zu bieten, welche Paulus neben anderen Dingen als Inhalt und Frucht der Rede des προφητεύων bezeichnet (1 Kor. 14, 3). Je nachdem aber das eine oder das andere der Fall, wird man über den etymologischen Ursprung von -ναβας verschieden urteilen. Wenn die syrische Bibel בַּרְנַבָּא mit בְּרָא דִבוּיָא umschreibt, so hat sie wahrscheinlich an נְבַיָּא gedacht d. i. „er wird trösten" (Tert. Imperf. von בּיא); wenn Bar Ali und Bar Bahlûl (s. Payne Smith s. v. בר) den Namen des Joseph daher leiten, quod fuit vir suavis moribus et sermone mitis (ונית בעניתה), so dachten sie an sein mildes, freundliches Wesen und fanden irgendwie in dem Namen wahrscheinlich auch ihr ניח wieder. Chrysostomus aber in den Homilien über die Apostelgeschichte (ed. Montf. IX, 91), wenn er sagt: καὶ δοκεῖ μοι ἀπὸ τῆς ἀρετῆς εἰληφέναι τὸ ὄνομα ὡς πρὸς τοῦτο ἱκανὸς ὢν καὶ ἐπιτήδειος, ist wahrscheinlich der Wegweiser für die heute übliche (s. z. B. Overbeck, Wendt, Nösgen z. d. St.) Deutung des Namens auf die gewaltige prophetische Beredsamkeit des Barnabas geworden (von der sonst die Apostelgeschichte nichts Besonderes ausdrücklich sagt und, indem sie jenem den Paulus als seinen Redner und Wortführer zur Seite stellt [14, 12], auch keine ungewöhnlich große Vorstellung gehabt zu haben scheint) und damit auch für die jetzt angenommene Ableitung des Elementes -ναβας von irgendeiner denominativen Form des hebräischen Wortes נביא.

Diese ist nun die unmöglichste von allen. Denn 1) ist *Bαρ* ein aramäisches Wort, aber נביא und נבואה sind hebräisch; 2) giebt es im Hebräischen keine Form von נבא, aus der sich -ναβα-ς ableiten ließe; 3) ist es gewiß, daß ein נביא oder מתנבא ein προφήτης oder προφητεύων unter anderem auch παράκλησις spenden kann, sei diese nun ein παραμυθεῖσθαι, welches den δυστυχῶν zum χαίρειν bewegt, oder ein παραινεῖν, welches dem Willen des Ungewissen, Nachlassenden das Ziel zeigt und zum σπεύδειν anstachelt; aber darum sind נבואה „Prophetie" und παράκλησις „Zuspruch" nicht dasselbe. In freier Rede kann ich unter Umständen für eine bestimmte נבואה im Griechischen sagen „diese παράκλησις"; aber die Apostelgeschichte will durch

selbständiger Satz = ὁ κύριος ἦλθεν, oder ἔρχεται oder = κύριος σύ· oder = κύριον εἶδον — S. 225. — Als technische Formel könnte es den Grad des ἀνάθεμα als den mildesten oder strengsten angeben — S. 229. — Widerlegung der Voraussetzung, daß Paulus hier auf eine innere Gemütsverfassung ewigen Fluch lege — S. 236. — Er verhängt vielmehr die Strafe des Ausschlusses aus der Gemeinde über ein öffentliches Ärgernis, die trotzige Weigerung des φίλημα ἅγιον in der Gemeindeversammlung — S. 242; und μαραναθά ist die charakteristische Grußformel bei der Vollziehung des Bruderkusses — S. 246.

Berichtigungen.

S. 14,	Z. 18	von unten	lies:	נוּן	
„ 27,	„ 17	„	„	„	Mannes.
„ 44,	„ 15	„	„	„	besonders.
„ 64,	„ 14	„	oben	„	gefühlt.
„ 77,	„ 18	„	„	„	Paraphras.
„ 94,	„ 18	„	„	„	des.
„ 100,	„ 9	„	„	„	welche.
„ 146,	„ 8	„	unten	„	als über.

I.

Probleme in der Apoſtelgeſchichte.

Die Probleme, deren heute geltende Auflöſung ich in den folgenden Blättern als fehlerhaft nachzuweiſen und durch beſſere zu erſetzen ſuche, ſind lediglich ſprachlicher Natur und haben mich nur als philologiſchen Bibelleſer beſchäftigt; meine Bemerkungen verfolgen daher auch nur den Zweck, dem Wortlaute des neuteſtamentlichen Textes zum Verſtändnis zu helfen, und überlaſſen es dem Leſer, deſſen Beifall ſie gewinnen, die etwaige litterarkritiſche Anwendung ſelbſt zu machen, zu der ſie ihm tauglich erſcheinen. In erſter Linie ſind es mehrere fremdſprachliche Wörter von ſchwieriger Deutung, welche neuer Beleuchtung bedürfen, ſo gleich in Kap. 1, 19 vgl. mit Matth. 27, 8:

1. Akeldama, das iſt Blutacker.

(*Ἀκελδαμὰ τοῦτ᾽ ἔστιν χωρίον αἵματος.*)

Lachmann und Tiſchendorf geben dafür *Ἀκελδαμάχ*, letzterer in der ed. oct. nach Sin. Al. (cod. Laud. hat *Ἀκελδαμαχ* und Aceldamac) und den meiſten Lateinern *Ἀχελδαμάχ*. Soviel ich weiß, glaubt man auch heute noch mit dieſer Leſung, wie voralters Hieronymus (wenigſtens nach dem Bamberger cod. de Lagardes, Onom. sacra 60, 18; 66, 28; 99, 20), die Deutung ager sanguinis verbinden zu

haben die Apostel als gemeindeleitendes Kollegium ihn auf aramäisch „einen Sohn des Trostes" genannt, wie Jesus den Simon einen „Felsen"; und wie für diesen das Appellativum כיפא und πέτρος zum Eigennamen geworden ist, so jener appellativische Ausdruck für den Joseph. Wir müssen also den V. 36 zuerst so deuten, als ob dastände: ὁ ἐπικληθεὶς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων υἱὸς παρακλήσεως, und dann erst diejenigen Elemente betrachten, welche der Erzähler zwischeneingesetzt hat, um zu zeigen, daß der bekannte Zuname des Joseph Βαρνάβας auf jenen ehrenden Zuruf der aramäisch redenden Apostel zurückgehe.

Und nun denke man sich den Moment, da etwa in öffentlicher Gemeindeversammlung das vorsitzende Kollegium diesen Joseph mit dem Zurufe σὺ εἶ υἱὸς παρακλήσεως begrüßt! Nach dem Vorbilde Jesu, wenn er einen zum Apostel ernannte, scheint es schon früh in bedeutsamen Fällen vorgekommen zu sein, daß die Aufnahme in die christliche Gemeinde durch die Neugeburt der Taufe mit der Hinzufügung eines neuen Namens zu dem alten, von dem natürlichen Lebensanfange herstammenden verknüpft wurde. Den natürlichen Eltern traten diejenigen gegenüber, welche durch Bekehrung und Taufe den Betreffenden geistlich gezeugt hatten (vgl. z. B. Gal. 4, 19. 1 Kor. 4, 15. 17. 1 Petr. 5, 13). Und wie jene, so hatten auch diese Recht und Anlaß zur Namengebung, wie denn Paulus Philem. 10 f. den Namen des von ihm „gezeugten" Onesimus eben deshalb mit neuem Inhalte erfüllt, wenn er ihn nicht gar erst erfunden hat. Wie aber nach 1 Kor. 1, 14 ff. die Taufe durch Paulus selbst nur in wichtigen und besonderen Fällen geschah, so will es auch der Erzähler von V. 35 als eine Auszeichnung berichten, nicht, was ja immer möglich, daß Joseph von den Aposteln durch einen aus ihrer Mitte getauft, wohl aber daß er der Getaufte, dieser neue Zuwachs zur Gemeinde bei seinem Eintritt mit diesem Namen von ihnen belehnt worden sei. War er aber einer der Söhne, die sie gezeugt, so war es natürlich, daß sie ihn von anderen geistlichen Söhnen durch den Zusatz παρακλήσεως unterschieden, wenn die Geburt dieses Sohnes in besonderm Sinne tröstlich oder ermutigend war. Denn Vater und Mutter pflegen ihre Söhne nach dem zu nennen, was sie in ihrer Geburt erfahren oder erlangt haben. Dann liegt es aber ganz

aus der Kehr, von den beiden an sich möglichen Deutungen des *υἱός*: 1) ein Sohn, durch dessen Geburt mir Trost oder Ermutigung widerfährt, oder 2) ein Mensch, der so voll Trostes, oder Ermutigung ist, daß man schier den Trost für seinen Vater oder die Ermutigung selbst für seine Mutter halten möchte, die letzte rein figürliche Wendung vorzuziehen. Und vollends verkehrt ist es, in der Erwägung, daß unter gewissen Bedingungen die evangelische Predigt *παράκλησις* heißen kann, „Sohn der Predigt" zu übersetzen und dieses, wie בעל oder מר vom Besitze des Predigtvermögens zu deuten, da es doch an sich viel angezeigter wäre, darunter einen durch die evangelische Predigt der Apostel gezeugten Sohn zu verstehen, wenn wirklich *παράκλησις* schlechthin nur eben diese bedeutete.

Lemekh begrüßte (Gen. 5, 29) den Noa bei seiner Geburt als einen Sohn des Trostes mit den Worten זה ינחמנו, weil er ahnte, daß mit ihm eine tröstliche Wendung in der Geschichte eintreten werde. Ebenso begrüßten die Leiter der jerusalemischen Gemeinde den Eintritt dieses Joseph als ein glückverheißendes Zeichen, als Unterpfand neuer Hoffnung. Weshalb gerade seine Bekehrung aber vor der anderer? Die Apostelgeschichte legt dem aufmerksamen Leser durch die Hinzufügung von *Λευίτης* die Antwort sofort in den Mund. Er war der erste Mann levitischen Standes und priesterlich-levitischer Bildung, dessen Herz groß genug war, um wegen des Evangeliums sich der Schar von Proletariern und Idioten anzuschließen, welche damals die christliche Gemeinde von Jerusalem bildete, und wie sein Vermögen, so auch seine Standesrechte und -vorurteile darum zu opfern. Einen solchen Sohn durch das Evangelium gezeugt zu haben, mußte tröstlich, erquicklich, hoffnungbelebend für die auf die Bekehrung des ganzen Israel wartenden und von der geistlichen Obrigkeit, und eben deshalb auch von Priestern und Leviten überhaupt verachteten Apostel sein.

Man wende gegen die Seltenheit einer solchen Bekehrung nicht den fabelhaft klingenden Satz Apg. 6, 7 ein, „daß ein großer Volkshaufe aus Priestern bestehend" gläubig geworden sei. Denn hier ist das *ἱερέων* lediglich Korruption für das vom Sin., Syr. und Minn. aufbewahrte *Ἰουδαίων*, ausgegangen von einem

nachläſſigen Leſer, der nicht bedachte, daß Jeruſalem und die Landſchaft Judäa zuſammengehören als Teile eines Ganzen, und daß der Verfaſſer, bevor er die Stephaniſche Kriſis zum Anlaß der Wanderung des Evangeliums nach Samaria (8, 4 ff.) und Phönizien und Syrien werden ließ (11, 19), das Bedürfnis hatte, hervorzuheben, daß gemäß der Weiſung des Herrn 1, 8 nicht bloß in der Hauptſtadt Judäas, ſondern auch auf dem Lande das Evangelium ſeine rettende Kraft an den Empfänglichen geübt habe.

Rechtfertigt ſich ſo auf alle Weiſe die ſonderbare Notiz, daß die Apoſtel ſelbſt den Joſeph „einen Sohn des Troſtes, der Erquickung" genannt haben, ſo wird man in ihrem Munde bei dieſer Gelegenheit kein hebräiſches נבואה (בר) mehr ſuchen, ſondern mit Keuchen ſich deſſen erinnern, daß, wie in der hebräiſchen Bibel נחם im Sinne von „Tröſten" mit נוח zuſammenklingt, wie in den LXX jenes wie dieſes (Jeſ. 57, 18) durch *παρακαλεῖν* ſowie durch *παύειν* und ſeine Kompoſita wiedergegeben wird, und Paulus daher beides promiscue gebraucht *παρακέκλημαι* und *ἀναπέπαυται* (2 Kor. 7, 13; ſyr. אתניח), ſo gerade in den aramäiſchen Dialekten נוח und ניח für den Zuſtand der Beruhigung, Erquickung, Beſänftigung üblich ſind. So iſt nauḥâ (aus năwḥ) Mark. 4, 39 die Meeresſtille, n'jâhâ die Beruhigung, und im Mandäiſchen ניאהא (ſ. Nöldeke, Mand. Gr., S. 115) die Erquickung. Wie nun neben nᵃjâḥâ im Syriſchen und Mandäiſchen rᵃwâḥâ (= hebr. רְוָחָה) ſtand, ſo nach der Analogie dieſer ſynonymen Form im Dialekte der Apoſtel die Form nᵃwâḥâ mit konſonantiſchem w, welches, wie namentlich das Samaritaniſche (wo טבר = טוּר, כבן das Pael von כון [Ex. 23, 20] und בחזבי לילין [Gen. 46, 2] „in nächtlichen Viſionen" und חזב = חזו Gen. 12, 11 iſt) zeigt, durch b erſetzt werden konnte. Das urſprüngliche ח iſt bekanntlich ſo um ſeine Härte gekommen, daß es nur noch wie der Hiatus zwiſchen zwei Vokalen gehört wurde; בַּר נְוָחָא mußte alſo *βαρναβαέ* oder *-ά* lauten, was bei der Gräciſierung des Auslautes zu *βαρναβᾶς* (auf dieſe Form führt die bei Payne Smith a. a. O. erwähnte ſyriſche Schreibung ברנבאס; und ſo iſt vielleicht zu accentuieren) oder *βαρνάβας* wurde.

3. Die Kraft Gottes, die den Namen „groß“ führt.

(*Ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη*, Apg. 8, 10.)

Der recipierte Text lautet hier *ἡ μεγάλη* ohne dazwischenstehendes *καλουμένη*; derselbe entspricht aber nicht der vom Erzähler erweckten Erwartung, die Samaritaner werden sagen, daß sie durch die Gebarung des Simon genötigt seien, einen in ihrer religiösen Gedankenwelt existierenden fest ausgeprägten Begriff auf ihn anzuwenden, um seine Erscheinung unterzubringen. Denn *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη*, wenn gleich *ἡ μεγάλη δ. τοῦ θεοῦ* oder חיל רב im samaritanischen Targum zu Ex. 32, 11 ist ein gelegentlicher Ausdruck der allgemeinen Reflexion, daß Gottes Macht groß und seine Hand stark ist. Sollten die Samaritaner in diesem Sinne den Simon für die große Macht Gottes erklärt haben, so hätten sie ihn in einer für den Volksmund wunderlichen Abstraktheit der Redeform allen Menschen als den allmächtigen Gott gegenübergestellt, was weder an sich natürlich ist, noch zu dem berichteten Verhalten paßt. Denn nicht, daß sie ihn angebetet und religiös verehrt haben, ist gesagt, sondern daß sie ihm anhingen, auf ihn große Erwartungen setzten, und dieses motivieren sie durch den von ihnen berichteten Gedanken oder Ausspruch. Ist aber, was die Stellung von *ἡ μεγάλη* hinter *ἡ δ. τ. θεοῦ* näher legt, *ἡ μεγάλη* eine Angabe der differentia specifica, durch welche diese *δύναμις τοῦ θεοῦ* sich von einer andern unterscheidet, so müßten wir annehmen, den Samaritanern sei es natürlich und geläufig gewesen, eine kleine und eine große Macht Gottes zu unterscheiden und auf diese beiden zurückzuführen, was Menschen an Ungewöhnlichem leisten, oder den Inbegriff gewöhnlicher menschlicher Leistungen als Inkarnation der kleinen Macht Gottes anzusehen, neben der eine Inkarnation der großen zu erwarten sei. Diese komplizierte Gedankenbildung, zu der sich weder ein berechtigender Anlaß, noch ein geschichtliches Zeugnis finden läßt, wird, vielleicht unbewußt, von den Gelehrten vorausgesetzt, welche ohne weiteres die hier berührte Vorstellung von der *δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη* mit der auf das Alte Testament gestützten jüdi-

ſchen Hoffnung auf den kommenden Chriſtus identifizieren (ſ. z. B. Hadr. Reland, „de Samaritanis“, § 10, in: Dissertat. miscell. II [Utrecht 1707]), wobei doch mindeſtens der Zuſatz ἣν προσδοκῶμεν notwendig geweſen wäre, oder ἣν οἴδαμεν ὅτι ἔρχεται (nach Joh. 4, 25).

Faktiſch legt man alſo hierbei in den Text eine techniſche Näherbeſtimmung des Wagen hinein, welche wenigſtens annähernd er ſelbſt giebt, wenn er lautet: ἡ καλουμένη μεγάλη. Dieſe ſchon von Irenäus und Origenes, von der Vulgata und anderen Überſetzungen, endlich von den älteſten Unzialcodices Sin., Alex., Vat., c. Ephr., cod. Bez. Cantabr. (D) und dem Laud. (E) bezeugte Lesart iſt deshalb mit Recht von den neueren Kritikern aufgenommen worden. Man darf ſie nur nicht auffaſſen wie Mill (Nov. test., ed. Kuster [Amstelod. 1710], p. 91a), der das Wort mit „vorgeblich“ im Gegenſatz zu „wirklich“ (non vere, sed tantum opinione vulgi divinam) überſetzt und es dann ein interpretamentum ineptum nennt, das vom Rande in den Text gekommen ſei. Denn es wäre in der That ungereimt, den Samaritanern ſelbſt gleich die Erklärung in den Mund zu legen, daß ihr Glaube bloß leere Einbildung ſei. Aber auch der Erzähler bedurfte, nachdem er λέγοντες geſagt und in V. 9 u. 11 den Zaubereibetrieb des Simon als Grund ſeines öffentlichen Rufes angegeben hatte, doch keiner Verwahrung mehr gegen den Verdacht, als hätte er die Erklärung des ſamaritaniſchen Volkes für zutreffend gehalten. Die Zuſetzung durch einen Leſer wäre alſo unbegreiflich, nicht aber die Weglaſſung. Denn heißt ἡ καλουμένη die ſogenannte, aber nicht wirklich ſo ſeiende, ſo involvierte das entweder eine Leugnung der Größe der Macht Gottes an ſich oder eine Selbſtkritik des Glaubens der Samariter als Glaubens an ein Scheingebilde, welche ungereimt wäre. Heißt es aber „die den Eigennamen ‚groß‘ führt“, ſo ſtand die inhaltliche Allgemeinheit dieſes Begriffes im Widerſpruch mit der Erwartung eines angekündigten Eigennamens, deſſen Weſen darin beſteht, das eine Individuum von anderen derſelben Gattung zu unterſcheiden. Nun involviert aber der Begriff der Gattung ſowohl der δύναμις, als der δύναμις τοῦ θεοῦ, wo ein Menſch dadurch ausgezeichnet werden ſoll, daß man denſelben auf ihn an-

wendet, schon den Begriff der Größe, und nur das schien zu passen, daß der letztere durch analytisches Urteil besonders herausgestellt wurde „die göttliche Macht, die große", nicht aber ein Ausdruck wie „diejenige göttliche Macht, welche von anderen (doch auch immer groß zu denkenden) göttlichen Mächten sich als von den kleinen durch den besondern Titel ‚die große' unterscheidet". Daher ließ man καλουμένη als ein störendes, überflüssiges Element fort.

Hier liegt nun in der That die Schwierigkeit dieser Textgestalt, welche sich von der recipierten sonst zu ihrem Vorteile dadurch unterscheidet, daß sie von vornherein einen fest ausgeprägten religiösen Begriff beschränkten Inhaltes suchen heißt und diejenige Deutung präkludiert, welche der andere Text gestattet, als hätten die Samariter den Simon mit der Allmacht Gottes, d. h. mit dem allmächtigen Gotte identifiziert. Der Ausdruck der großen Macht oder Kraft Gottes ist nicht konkret genug, um ein scharf umrissenes Gedankenbild zu geben, das die Samariter im Sinne tragen und in Simon verwirklicht finden konnten, und es bedarf deshalb einer genaueren Untersuchung darüber, wie der Name μεγάλη zu verstehen sei.

Die Formel ὁ καλούμενος ist dem Verfasser der Apostelgeschichte geläufig, meist wo er selbst redet und seinem Leser die betreffenden Dinge näher bringen will. Das ist hier nicht der Fall; nicht er macht den Leser darauf aufmerksam, daß es die bei den Samaritern μεγάλη heißende göttliche Macht gewesen sei, die sie in Simon wiederfanden, noch will er aus dem Eignen den Namen hinzuthun, damit der Leser ihn überhaupt kennen lerne. In diesem Falle mußte er sich der indirekten Rede bedienen und im Infinitiv sagen: (λέγοντες) τοῦτον εἶναι τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ τὴν καλουμένην μεγάλην. Sondern die Samariter selber bezeichnen unter einander (Epiphanius [ed. Oehler I, 122], diesen speziellen Ausdruck mit dem allgemeinen in V. 9 kombinierend, läßt den Simon selbst behaupten: ἑαυτὸν εἶναι τὴν μεγάλην δ. τ. θ.) die gemeinte δύναμις τοῦ θεοῦ als diejenige, welche in dem entsprechenden Sprachgebiete den Namen μεγάλη führt. In 27, 14 ist das Sprachgebiet, aus dem dem Wirbelwinde sein unterscheidender Name Euraquilo gegeben wird, die

Schifferſprache des Mittelländiſchen Meeres; in 9, 11 wird der Verkehrsſprache auf dem Markte von Damaskus der Name εὐθεῖα entlehnt. Hier iſt das entſprechende Sprachgebiet das des religiöſen Verkehrs und der ihn normierenden heiligen Litteratur der Samariter. In dieſem exiſtierte der Begriff μεγάλη als Ausdruck für eine beſtimmte göttliche δύναμις, an dieſe wohlbekannte, viel beſprochene fühlen die Samariter ſich durch die Thaten Simons gemahnt, offenbar weil das, was ſie von dieſem ſahen, demjenigen ähnlich war, was von jener erzählt oder erwartet wurde.

Iſt aber der Ausdruck ein ſpezifiſch ſamaritaniſcher, ſo muß μεγάλη entweder ein einheimiſches Wort religiöſen Inhaltes ſein, oder die vom griechiſchen Erzähler treu nachgebildete griechiſche Überſetzung eines ſolchen, wie man denn bisher das Wort als ſelbſtverſtändlich griechiſch angeſehen hat. In der That iſt 1, 12 ἐλαιών eine ſolche griechiſche Umbildung des Namens „Olivenhain", durch welchen die einheimiſche Sprache Jeruſalems dieſen Berg von den Nachbarbergen unterſchied, und wahrſcheinlich in 9, 11 εὐθεῖα eine Überſetzung desjenigen aramäiſchen Namens, welcher mit durchſichtiger appellativiſcher Bedeutung dieſe Straße nach ihrer Richtung vor den anderen Straßen Damaskus charakteriſierte. Auf der andern Seite aber giebt unſer Verfaſſer mit καλούμενος auch fremdſprachliche Namen trotz der Leichtigkeit ihrer Überſetzung ins Griechiſche in ihrer urſprünglichen Geſtalt, wie 1, 23 Βαρσαββᾶν und 13, 1 Niger, ſo daß alſo die Möglichkeit auch hier feſtzuhalten iſt, μεγάλη ſei gar nicht griechiſch, ſondern ſamaritaniſch gemeint.

Und von dieſer Möglichkeit muß Gebrauch gemacht werden, weil ſich bei ihr ein konkreter und paſſender Sinn finden läßt, während das einem griechiſchen μεγάλη entſprechende ſamaritaniſche רב untauglich iſt, den Eigennamen einer der angenommenen Kräfte Gottes zu bilden. Iſt dagegen μεγαλη nichts anderes als das griechiſch geſchriebene מגלא oder מגלי (pt. Pael von גלי) d. i. der Offenbarer, der Offenbarende, ſo haben wir in dieſem Namen einen Begriff, deſſen Inhalt und Entſtehung auf ſamaritaniſchem Boden ſofort beſtimmt und verſtändlich iſt. Der den Samaritern mit den Juden gemeinſchaftliche Pentateuch mit ſeiner merkwürdigen Unterſcheidung einer verborgen bleibenden Vorderſeite und einer ſich

offenbarenden Rückseite in Jahve (Ex. 33, 23) und der oft sehr auffälligen Entgegensetzung und Verbindung von Jahve und dem Engel Jahves (Ex. 23, 20f.) bot den späteren Lesern Stoff und Anlaß genug, den Unterschied in bestimmten Begriffen auszuprägen, welcher besteht zwischen der verborgenen Wirkungsweise des allmächtigen Gottes als der unschaubaren Weltursache (vgl. bei Gesenius [„de Samaritanorum theologia", 1822, p. 18] den Ausdruck גבורתך כסידה) und zwischen der in den Wundern der Heilsgeschichte unmittelbar wahrzunehmenden, vermöge deren er und sein Rat den Menschen offenbar werden (vgl. aus einem samaritanischen Hymnus [Heidenheim, Vierteljahrschrift I, 298, Nr. XIV]: אחזה נסתר ונגלא vgl. Deut. 29, 28). Die δύναμις des einen Gottes ist dort eine κεκαλυμμένη, hier eine offenbare und sein Wesen offenbar machende (vgl. den Ausdruck vom Schöpfer: גלא עלם, Heidenheim a. a. O. IV, 395); die letztere verhielt sich zu Gott, wie Ahron sich zu Mose verhielt, der Mund zum Gotte, oder wie der samaritanische Targum für פי (ebenso wie מיכל Gen. 21, 32 מימרי רב wiedergegeben wird) bezeichnend sagt: אמור (Ex. 4, 16). Bekanntlich hat die jüdische Spekulation, welche in den Targumen erscheint, aus dem weiteren Begriffe der Offenbarung den engeren der Rede hervorhebend, für den sich in Wechselwirkung mit dem Menschen setzenden Gott den Ausdruck מימרי יהוה gebildet und außerdem Gotte im Metatron so zu sagen einen Sekretär beigesellt, der auch שר פנים heißt (s. Weber, Altsynagogale Theologie, S. 173). Daß die samaritanische Schriftdeutung auf denselben Spuren ging, ist längst aus der Verwandtschaft der samaritanischen Übersetzung mit den jüdischen Targumen erkannt, und einen Nachklang der Berührung auch in diesem speziellen Punkte mag man noch darin erkennen, daß die arabische Chronik für Engel Gottes wohl אמר, d. i. arabisch mandatum sagt (vgl. Reland a. a. O., p. 21. 22), und daß im Traume Abischais (Heidenheim a. a. O. II, 99) auf Mose der Engelname (פנים =) שר הצלם angewandt wird. Es lag ihr also nahe, wo es sich darum handelte, die in der Heilsgeschichte anschaubare Wirkungsweise Gottes in ihrem Verhältnisse zu Gott an sich zu bezeichnen, für sie den allgemeinen Begriff „des מגלי Gottes" zu fixieren.

Nehmen wir nun dieſes an, ſo iſt wirklich der Beiname *Μεγαλη* ein ſolcher, der mit ſeinem Inhalte auch ſeinen Gegenſatz ſofort deutlich beſtimmt, ein ſolcher auch, der große Erinnerung wachruft und hochfliegende Erwartungen weckt. Die *Μεγαλη* heißende *δύναμις τοῦ θεοῦ* iſt's geweſen, die Israel unter Wundern erlöſt, geleitet und gegründet hat. Daß ſie ſich wieder zeige und bethätige, iſt die Hoffnung der Frommen (welche auch bei den Juden ſich ſehnen nach dem Bundesengel, der Israel einſt aus Ägypten geleitet [Mal. 3, 1]). Wenn die Samariter alſo ſie in Simon wieder erkennen, ſo drücken ſie damit aus, daß ſie durch ſeine Werke an die wunderbare Vorzeit erinnert werden, und es für möglich halten, daß in ihm die Geſchichte eine dieſer offenbarungsreichen Vorzeit entſprechende Fortſetzung erhalten ſoll, kurz eine Stimmung der Erregung und geſpannter Erwartung, welche in ihrer Weiſe Bahn brach für die Verkündigung von dem in Jeſu vollendeten Reiche Gottes, die Philippus ihnen zutrug (V. 12).

Eine nicht zu verachtende Beſtätigung dieſer Deutung von *Μεγαλη* finde ich in dem Namen der von Epiphanius als eine der jüdiſchen aufgeführten Sekte der Elkeſaiten (ed. Oehler I, 94). In dieſem Namen konnte Epiphanius die Worte *Ἠλ* d. i. חיל (nicht urſprünglich gleichbedeutend mit hebr. חַיִל, ſondern mit אֵל; denn die ſamaritaniſche Überſetzung des Pentateuch hat für אֵל des hebräiſchen T. immer חיל, חיול, und אל עליון iſt ihr חילה חיולה) und *Ξαι* (oder nach Hippolytus, ed. Duncker, p. 462 *Χασαΐ*) d. i. כסי: „der Gott der Verborgenheit" auf *δύναμις κεκαλυμμένη* (p. 96) nur deuten, wenn in dieſem Gebiete die Unterſcheidung zweier *δυνάμεις* Gottes, der verborgenen, verſchwiegenen und der offenbarenden geläufig war (vgl. Heidenheim IV, 401: מגלי כל טמירים וידע כל כסיאן und bei Geſenius a. a. O. die Unterſcheidung der zwei Welten: עלמה גליאתה und עלמ כסיאתה); und ein Buch der Geheimlehre konnte füglich handeln wollen vom verborgenen abſoluten und wahren Gotte gegenüber dem erſcheinenden Gotte der israelitiſchen Vorgeſchichte und von dem verborgenen wahren Leben; denn der Bruder des Elxai *Ἰεξέος* (oder nach der Nebenform *Ἰεξαῖος* bei Öhler richtiger *Ἰεξαῖος*) iſt nicht wie Uhlhorn (Herzog [2. Aufl.] u. d. W.

Elkesaiten) zuletzt meint, יה כסי, was überhaupt unsemitisch gedacht wäre, sondern חיי כסי = das verborgene Leben (vgl. Onom. sacr., p. 168, 58 Ἰεουλ = ζωὴ τοῦ θεοῦ d. i. חיי אל), welcher Begriff mit jenem andern eine deutliche Syzygie bildet. Im übrigen aber bin ich der Meinung, daß, wie nach Petermann (s. Herzog u. d. W. Samaria) der Engelname כבלע der heutigen Samaritaner aus dem zufälligen Ausdrucke Num. 4, 20 geschöpft ist, die Erfindung des Namens Ελχαι sich angelehnt hat an das geheimnisvolle על כס יה Ex. 17, 16, wo die LXX das Particip כְּסֵה יָהּ fanden und als Attribut zu יד faßten, vielleicht על = אֵל nehmend und deshalb nicht mit übersetzend. Jedenfalls konnte ein jüdischer oder samaritischer Sonderlehrer in jenem על ein ebenso wie in Gen. 49, 24 des samaritanischen Targums mit ע statt ח geschriebenes חיל wiederfinden und hier den verborgenen Gott (חֵיל כְּסֵיָה) bezeugt sehen, zu dessen Verkündigung er sich berufen glaubte.

4. Barjesus und Elymas der Magier.

(*ἄνδρα τινὰ μάγον, ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον, ᾧ ὄνομα Βαριησοῦς — Ἐλύμας ὁ μάγος, οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ.* Apg. 13, 6. 8.)

Es ist höchst auffällig, daß der Verfasser der Apostelgeschichte auf einem so kleinen Raume, wie ihn die Verse 13, 8. 9 bilden, zwei Namensvertauschungen vornimmt, ohne uns über den Grund aufzuklären. Die Schwierigkeit der zweiten, daß er den Saulus, weil derselbe sonst auch Paulus heiße, von nun an Paulus nennt, hat die Gelehrten mehr beschäftigt, als die der ersten, bei der man sich mit einigen fragwürdigen Etymologieen beruhigte, welche die Verantwortung für seine doppelte Namenführung dem Zauberer zuschieben (so z. B. Overbeck, Wendt, Nösgen), aber den Erzähler nicht von dem Vorwurfe entlasten, daß er an unpassender Stelle (dieses fühlte schon der Schreiber von cod. Laud. [E] und in anderer Weise der Syrer, s. u.) und in einer

den Leſer irreführenden Weiſe dieſe für uns, weil für den Gang der erzählten Dinge höchſt gleichgültige Namensvertauſchung vornimmt. Er ſagt ja nicht einmal, daß er den Namen dem notoriſchen Signalement des Mannes „Barjeſus alias Elymas" lediglich entlehnt habe, ſondern er ſelbſt teilt eine Überſetzung mit, von der doch vor allem gefragt werden müßte, zu welchem Zwecke er ſie mitteilt.

Zur vollen Würdigung des Problems und beim Verſuche ſeiner Löſung iſt es nötig, an die zwei ſelbſtverſtändlichen Kanones zu erinnern, welche die Auslegung regulieren müſſen. Den einen entnehmen wir aus der Thatſache, daß an den Stellen, wo der Erzähler einen Namen überſetzt, wie hier, nämlich 4, 36 und 9, 36, dem jüdiſchen Namen ein griechiſcher mit gleichem appellativiſchem Werte gegenübergeſtellt wird. Natürlich, denn ſeine Leſer redeten griechiſch, und in griechiſcher Sprache verkehrt er ſelbſt mit ihnen. In ſeinem Munde kann alſo *μεθερμηνευόμενον* oder *διερμηνευόμενον* ohne weitere Angabe des Sprachgebietes nur bedeuten: in unſerer Verkehrsſprache, im Griechiſchen entſpricht jenem fremdſprachlichen Ausdrucke und Namen dieſer uns geläufige und bekannte. Und bei Eigennamen hat eine ſolche Überſetzung in ſeinem Munde nur Sinn, wenn entweder die Bedeutung des Namens hervorgehoben werden muß, wie 4, 36, oder wenn die Identität des fremdſprachlich Bezeichneten mit einem unter ſeinem griechiſchen Namen anderweitig den Leſern bekannten Subjekte feſtgeſtellt werden ſoll, wie 9, 36. Wollte er aber einem griechiſchen Eigennamen oder einem griechiſchen Appellativbegriff einen fremdſprachlichen als entſprechende Überſetzung zur Seite ſtellen, ſo mußte er die fremde Sprache nennen, wie es der Verfaſſer von 1, 19 auch wirklich gethan hat. Zwei fremdſprachliche Namen aber neben einander zu gebrauchen, und den einen als jüdiſch, den andern aber als genaue Überſetzung desſelben zu bezeichnen, ohne Angabe darüber, weshalb er überſetzt ſei, und welchem Sprachgebiete die Überſetzung angehöre, außer dem genannten jüdiſchen und dem ſelbſtverſtändlichen griechiſchen, wäre zwecklos und wider des Erzählers Sitte ſowohl, wie gegen alle Vernunft.

Dieſem Kanon nun widerſprechen erſtens diejenigen Auslegungen, welche gegen des Erzählers ausgedrückte Abſicht, eine

Überſetzung zu geben, Elymas für irgendeinen fremdſprachlichen Titel halten, den der Zauberer neben ſeinem jüdiſchen Namen Barjeſus geführt habe. Zweitens diejenigen, welche auf die ſyriſche Form בר שומא in V. 6 geſtützt und dieſes שומא mit den שומהא in 1 Petr. 2, 24 identifizierend, welches die Striemen oder Wunden bedeutet, Elymas von der arabiſchen Wurzel 'alima doluit ableiten (wie Payne Smith, Thes., p. 598, vor ihm aber ſchon Caſtle und — nach Wolf — auch Lightfoot). In dieſem Falle müßte der Zauberer zu ſeinem abſchreckenden Namen, der nicht viel beſſer klingt, als unſer „Prügelſunge", noch den auch wenig verheißenden eines „Dolorosus" hinzugeſellt, oder der Erzähler ein ſonderbares Vergnügen darin gefunden haben, den Schimpf, der in dem erſten Namen des Mannes lag, auch in die Überſetzung desſelben in eine dem Theophilus fremde Sprache hinein zu verfolgen. Im übrigen iſt dieſe ſporadiſche Anwendung des ſyriſchen Textes ganz unmethodiſch. Was wollte man von mir ſagen, wenn wir in einem für den deutſchen Landmann beſtimmten populären Buche folgende Sonderbarkeit läſen: „Mitten in der friedlichen Erntezeit rückte der feindliche General, ein Franzoſe mit Namen Jeanet nachts gegen die Stadt. Als die Bürger morgens an die Feldarbeit gehen wollten, fiel Tall, der General, denn das iſt die Überſetzung ſeines Namens, über ſie", und wenn ich nun unter Hinweiſung darauf, daß in einer däniſchen Überſetzung für „Jeanet" zu leſen ſtehe „Géant", in „Tall" die engliſche Überſetzung von „Géant" zu ſehen befähle, weil „Rieſe" und „Leibesgröße" begrifflich zuſammengehören? In der ſyriſchen Überſetzung nimmt ſich die Sache nicht ſo ſchlimm aus, weil ſie in V. 8 den erſten Namen rekapituliert: „Da trat ihnen entgegen dieſer Zauberer Barſchuma, deſſen Name überſetzt אלומוס iſt." Sodann weiſt die Endung dieſes Wortes im Sinne des Überſetzers auf einen griechiſchen Namen (auf ος), wie wir auch im Urtexte einen ſolchen erwarten; und nicht von ihm, ſondern von dem mit ſyriſchem בר שומא zuſammengeſtellten griechiſchen Ἐλύμας aus ſind die Gelehrten auf arabiſch אלם verfallen.

Einzig entſprechend dem aufgeſtellten Kanon, daß die unter dem einfachen Titel einer Überſetzung gegebene Gleichung hier nur zwiſchen einem jüdiſchen Namen und einem griechiſchen Worte

zu denken ſei, iſt diejenige Auslegung, welche von dem Namen in V. 6 ganz abſehend, in Ἐλύμας das Original und in dem hinzugefügten ὁ μάγος die Überſetzung erblickt. Dann rechtfertigt οὕτως γὰρ κτλ. die Hinzufügung des appellativiſchen Ausdruckes ὁ μάγος zu Ἐλύμας: „Elymas (oder wie ich gleich ſagen will) der Magier, denn das bedeutet jener Name ins Griechiſche überſetzt"; und es wird αὐτοῦ nicht auf V. 6, ſondern auf den durch Elymas in V. 8 fixierten Mann bezogen. Etymologiſch läßt ſich auch dieſe Gleichung aus dem Arabiſchen rechtfertigen (cf. Bochart, Hieroz. I, 750, wo اصحاب علم = die Kundigen der Geheimwiſſenſchaft citiert iſt), wo ʿâlima = sapientem esse, wenn man nur nicht Deckung auch des Umfanges der Begriffe verlangt. So hat ſchon Druſius erklärt und Pfeifer (a. a. O., p. 498) iſt ihm, wenn auch nicht ohne Bedenken, beigetreten.

Leider verſtößt dieſe einfache Erklärung gegen den zweiten Kanon, den wir aufſtellen müſſen und den die erſtabgewieſene beobachtet hat. Jeder unbefangene Leſer, der V. 6—8 lieſt oder mein oben gegebenes Nachbild dieſer Stelle, wird den Eindruck empfangen, der Verfaſſer wolle von dem Handel des Saulus und Barnabas mit einem jüdiſchen Zauberer aus der Umgebung des Prokonſuls reden, es ſei ihm aber ſeine Rede ſo geraten, als ob er von zwei verſchiedenen zu ſagen hätte, indem er den zuerſt beim Prokonſul angetroffenen Magier als einen Juden mit Namen Barjeſus bezeichnet, den Gegner aber, deſſen Widerſpruch ſie als Gäſte des Prokonſul erfuhren, Elymas nennt, ohne irgendwie die Identität der beiden aufgeſtellten πρόσωπα anzudeuten. Denn wenn ὁ μάγος die Überſetzung des Eigennamens Elymas iſt, ſo kann αὐτοῦ ſich nur auf den mit dieſem Namen fixierten Menſchen beziehen. Nun kann aber der Erzähler nicht die Unvernunft begangen haben, den Magier Barjeſus als eine Perſon einzuführen, von deren Berührung mit den Apoſteln er Wiſſenswertes zu ſagen habe, und dann von einer anderen Perſon, die er nicht eingeführt hat, die er aber erwähnt, als hätte er ſie dem Leſer ſchon bekannt gemacht, eben das ſagen, was wir von Barjeſus zu hören erwarten. Für eine den entgegengeſetzten Schein beſeitigende Auslegung ergiebt ſich daraus der Kanon, daß ſie auf ein und dieſelbe Perſon als Träger beider Namen führen, daß ſie αὐτοῦ

auf den in V. 6 eingeführten Juden, οὕτως auf den einheitlichen Titel Ἐλύμας ὁ μάγος beziehen und endlich in den Worten οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ eine Parentheſe des Erzählers erkennen lehren muß, durch welche er es rechtfertigt, daß er jetzt den Mann mit dem Namen „Elymas der Magier" bezeichnet. Gegen dieſen Kanon verſtößt die letztangeführte Theorie, wie gegen den erſten die zuerſt beſprochene. Beide Theorien aber in der Weiſe zu verbinden, daß man Elymas für einen arabiſchen Beinamen des Zauberers mit der Bedeutung „des weiſen Magiers" erklärt, wäre eine Verſündigung entweder gegen den Wortlaut, nach welchem kein Beiname des Barjeſus mit anderm Begriffsinhalte, ſondern ein inhaltlich entſprechender Name in anderer Sprache gegeben wird (μεθερμηνεύεται), oder gegen die zutage liegende Abſicht des Verfaſſers οὕτως auf Ἐλύμας ὁ μάγος und τὸ ὄνομα αὐτοῦ auf den Juden mit dem ὄνομα Βαριησοῦς bezogen zu ſehen. Und obendrein wäre nicht erklärt, wie der Erzähler es rechtfertigen konnte, jetzt Elymas zu ſagen, wie nachher gleich Paulus.

Es kommt hinfort alſo darauf an, 1) in dem Ἐλύμας V. 8 einen griechiſchen Namen mit durchſichtiger Appellativbedeutung zu ermitteln, wie ſchon Scaliger verlangte, freilich aus dem unzureichenden Grunde, daß in Cypern nicht arabiſch geſprochen ſei, und mit dem unbefriedigenden Reſultate, daß Ἐλυμᾶς = Ἐλυμόκερος (es bleibt ungeſagt, ob er talmudiſches חוֹר Windebaum und griechiſches ἔλυμα Pflugbaum entſprechen läßt) und die Erklärung ὁ μάγος eine addita ſei, qualia multa, non genuina (cf. Scaligerana [Cologne 1698], p. 134); 2) die Übereinſtimmung dieſes griechiſchen Namens mit dem jüdiſchen in V. 6 darzuthun, und endlich nach dem vernünftigen Sinne zu fragen, den dieſe Namensvertauſchung nicht im Munde des jüdiſchen Zauberers, ſondern in der Feder des Erzählers hat.

Was erſtens die Ermittelung der Namensformen anlangt, ſo hat bei der Wahl der Leſungen in alter Zeit die Vorausſetzung Einfluß geübt, daß ebenſo, wie Paulus nachher den Mann mit ſchlimmen Titeln überhäuft (ſ. die Äußerung Bedas unten), auch Lukas die Unreinheit ſeines Charakters und ſeine Feindſchaft gegen den Glauben ſchon in ſeinem Namen ausgedrückt zeigen wolle.

Man ſuchte deshalb entweder ſchon in „Barjeſus" einen ſchimpflichen Namen wiederzuerkennen, obwohl er eher das Gegenteil zu ſein ſchien, wie nachher in Ἐλύμας oder Ἔλυμᾶς, welches für ein griechiſches Ohr ſofort mit den ſchlimmen Begriffen λοιμός, λύμη λυμαίνομαι, λυμαντήρ zuſammenklang; oder man hielt ſich durch das Auftreten des zweiten Namens erſt bei dem Widerſpruche gegen das Evangelium berechtigt, in dem erſten Namen etwas Gutes und im zweiten ſein gerades Gegenteil zu finden. Wie im Griechiſchen σωτήρ und λυμαντήρ gerade Gegenſätze bilden, ſo beſtand ein ſolcher auch zwiſchen Βαριησους (ישוע) und (Ἐ)λυμᾶς. Letztere Meinung iſt die herrſchende geworden, und ihr Einfluß liegt in der Textüberlieferung deutlich vor, wie denn auch das ſyriſche אלומס auf ein nach ἔλλυπος vorauszuſetzendes ἔλλυμος zurückgedeutet werden mochte, nachdem es irgendwie entſtanden war.

Es ſcheint allerdings, wenn nach dem griechiſchen Onomaſtikon (Onom. sacr., ed. de Lagarde I, p. 191, 52) Ἐλύμας = ἀφιστῶν, und nach Hieronymus (ibid., p. 68, 24) Elymas oder (nach 3 codd., ibid. II, 37) Elimas = transgredi faciens ſein ſoll, die hebräiſche oder aramäiſche Abkunft dieſes Namens nicht zweifelhaft geweſen zu ſein. Indeſſen im Griechiſchen Onomaſtikon finden wir nicht bloß gut lateiniſche Namen wie Coloniam von גלי (ἀποκεκαλυμμένη 193, 32) oder nach Hieronymus p. 68, 5 von קוֹלָם, vocem eorum, und gut griechiſche wie Φίλιππος von פי לפיד, os lampadis (174, 84) abgeleitet, ſondern auch die griechiſchen Flexionsendungen in hebräiſche Wörter umgeſetzt, wie Ephesum = voluntas mea in iis d. i. רצוני בם (68, 28). Die Niederſchläge dieſer Verſuche, auch die rein griechiſchen oder lateiniſchen Namen des Neuen Teſtamentes für die orientaliſchen Chriſtengemeinden mit durchſichtigem Inhalte zur Anknüpfung allegoriſcher Anwendungen zu erfüllen, hat Hieronymus nur mit öfterer Hinweiſung auf die Verkehrtheit ſolcher Übertragung echt römiſcher oder griechiſcher Lautkomplexe ins Hebräiſche und mit dem allgemeinen Vorbehalt mitgeteilt, me non omnia quae transfero comprobare, sed quaedam iuxta auctoritatem graecam relinquere, weil er ſeine Meinung anderweitig auseinandergeſetzt habe (p. 120); gleichwohl hat er ſelbſt auch bisweilen nach-

geholfen, um die hebräiſche Etymologie durchſichtiger zu machen. In dieſem Sinne faſſe ich die Worte ad transgressionem auf, welche er den mit sive folgenden transgredi faciens = ἀφιστῶν voraufſchickt. Nach jenen zerlegt er den Namen Elimās in ad = אֶל und transgressio = מַעַל und denkt, daß, wer „zur Nichtachtung" des göttlichen Geſetzes rufe, ſich damit als transgredi faciens oder ἀφιστῶν bethätige. Aber dieſe Vermittelung der griechiſchen Deutung mit den hebräiſchen Buchſtaben von Elimas iſt ſo gezwungen, daß man lieber auf eine Wurzel rät mit Guttural im Anlaut und M im Auslaut und das ας ebenſo unberückſichtigt läßt wie in Ἀημας = tacens d. i. דמה (p. 190, 9); und da weder אלם, noch עלם noch חלם paſſen, ſo muß es fraglich bleiben, ob nicht ἀφιστῶν die Überſetzung einer andern, und zwar älteren griechiſchen Form des Namens iſt, als die jetzt im Einklang mit dem text. rec. des Neuen Teſtamentes geſchriebene und von Hieronymus allein anerkannte.

In der That hat eine ſolche exiſtiert. In dem aus Sardinien ſtammenden (cf. Tiſchendorf, Anecd. IX, p. XI) cod. Laudianus iſt hinter V. 6 in umgekehrter Weiſe wie beim Syrer oben, welcher den Namen V. 6 vor dem in V. 8 wiederholt, aber in derſelben Abſicht, nämlich um die Identität des Namens herauszuſtellen, eine aus V. 8 entnommene Überſetzung des Namens angehängt, was auch der, wie ſchon Mill erkannte (N. T., p. 99), jenen Codex benutzende Beda als griechiſchen Text beſtätigt (cf. Retract. in Acta, Opp. ed. Colon. 1688, VI, 21). Dieſer Anhang nun: ὃ μεθερμηνεύεται ἑλύμας, und lateiniſch: quod interpretatur elymas, lautet nach dem ſardiniſchen, in der Mitte des 4. Jahrhunderts ſchreibenden Biſchof von Cagliari (Caralis) Lucifer (vgl. über ihn Mill, Nov. Test., p. 73) in ſeinem Buche „de non parcendo in Deum delinquentibus" (in dem Abdrucke der „Max. bibl. patr.", vol. IV, p. 235a): „quod interpretatur paratus" und nachher V. 8: „resistebat autem illis Elymas (sic) magus (ſoll heißen: Etoemus magus; in dem Abdruck iſt der Vulgata zuliebe Elymas wiedergegeben, obwohl in der p. 253, n. 95 auch wiedergegebenen Anmerkung des erſten Herausgebers, Joann. Tilius, zu dieſem Worte es heißt: „ἕτοιμος paratum et promtum significat, quemadmodum etiam Bar-

iesu — et videtur ἕτοιμος legisse pro ἑλύμας", was ja deutlich für etoemus beweist). Höchst auffallenderweise findet sich der Zusatz paratus zu V. 6 auch in der Demidoffschen Vulgatahandschrift. Es hat also vor der Vulgata des Hieronymus eine unseren Forderungen entsprechende Auslegung des ersten Namens gegeben, nach welcher er paratus bedeutete, und der zweite Name ist gleichzeitig als ein griechischer, und zwar Ἕτοιμος gelesen worden. Dieses ist nach dem wirklich belegten Frauennamen Ἑτοίμη ein möglicher Mannesname im Griechischen, der sich sofort darbot, wenn es galt, für einen hebräischen Namen mit dem appellativischen Begriffe paratus einen griechischen zu erfinden. Und bestätigt wird er durch den cod. Bezae (D), der im griechischen Texte von erster Hand Ετοιμας und im lateinischen etoemas darbietet. Da nun etoemus und ἔτυμος (vgl. im cod. Laud. βερναιος für βεροιαιος, p. 170) nach griechischer Aussprache und mit ihnen auch ἑλύμας, abgesehen vom Anlaut der zweiten Silbe gleich klangen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß in dem nachgewiesenen Bestreben, den Zauberer nicht ἔτυμος d. i. echt, wahr heißen zu lassen, ἕτοιμος zu ετοιμας dissimiliert und weiter aus ετοιμας die Form ἑλυμας im Griechischen durch eine Vertauschung von schräg gestelltem ⟩ und ⟩ hervorgegangen ist, oder in Estrangelo von ܠ und ܐ, so daß syrisches אלומוס aus dem auch in der rabbinischen Litteratur bekannten אֶטִימוֹס oder אטומוס = ἕτοιμος (s. Levy, Neuhebr. Wörterb., S. 59) durch leichtes Versehen entstanden sein kann. Für jenes bei den Rabbinen eingebürgerte Wort ließ sich aber eine auf den Verführer passende semitische Etymologie finden, wenn man wie Ἀμώς (p. 173, 64: λαὸν ἀποστῶν) = עם + משה gefaßt ist, so ἕτοιμ(ος) aus אטעי + עם zusammengesetzt dachte, d. i. er verführt die Leute zum Abfall, oder aus hebräischem הֶטֵמּוּ, d. i. das ἀφιστῶν des griechischen Onomastikons.

Ich erwarte mit ziemlicher Bestimmtheit, daß meine Behauptung, ἕτοιμος sei die ursprüngliche Namensform in V. 8, und ἑλύμας eine Korruptel, von manchem mit der bequemen Versicherung zu den Akten gelegt wird, „sie stehe auf schwachen Füßen". Hat diese ihren Grund in irgendwelchen theologischen Gedanken über die Natur unseres überlieferten Textes, so muß

ich mich beſcheiden, denn ich führe eine bloß philologiſche Unterſuchung. In einer ſolchen begleitet mich die durch lange Beſchäftigung mit den bibliſchen Texten gewonnene, von den philologiſchen Erklärern der Klaſſiker ihrerſeits geteilte Überzeugung, daß die größten Veränderungen des Textes vor der Entſtehung unſerer handſchriftlichen Zeugen liegen, daß die Übereinſtimmung der größeren Zahl derſelben meiſt auf den überwiegenden Einfluß der Leſung und Erklärung des Textes durch eine angeſehene Kirche oder einen maßgebenden Kirchenlehrer zurückgeht, welcher bei dem notwendigen und natürlichen Streben, der Einheit der Kirche auch die Einheit des heiligen Schrifttextes entſprechen zu laſſen, günſtige Gelegenheit fand, ſich geltend zu machen; daß es der alten Kirche ferner bei der Auswahl der Lesarten mehr auf das der Gemeinde Unanſtößige, als auf das urkundlich Älteſte ankam; daß deshalb, was viele Handſchriften bezeugen, vielleicht nur auf eine, nicht einmal älteſte Autorität, zurückgehen, und was vereinzelt bezeugt iſt, urſprünglicher ſein kann, und endlich daß die Väter vor Hieronymus und diejenigen Handſchriften, welche ſich notoriſch von dem uniformierenden Zuge freier erhalten haben, wie trotz aller Auswüchſe z. B. D, beſondere Beachtung verdienen. Wenn ich unter dieſen Umſtänden von zwei Lesarten die beſſere oder, wie hier, die allein ſinnvolle in wenigen oder nur einem alten Zeugen konſtatiert finde, ſo hindert mich das nicht, die andere zu verwerfen und die consuetudo communis für eine bloße communitas erroris zu erklären. Der Storch kann ruhiger auf ſeinem einen Bein ſtehen, als der Hund auf allen vieren. Im übrigen mag ja jeder ſeine entgegengeſetzte Wahl durch den Nachweis rechtfertigen, daß die Schwierigkeiten gar nicht vorhanden ſind, welche mich zur Ausſchau über die Grenzen der uſuellen Textüberlieferung hinaus veranlaßt haben.

In der gewiſſen Zuverſicht, daß dieſes keinem gelingen wird, wende ich mich zu der zweiten Frage: welches denn der jüdiſche Name des Zauberers geweſen ſei, der mit griechiſchem ἕτοιμος gleichbedeutend war. Hier findet ſich *Βαριησου* (Sin. Vulg. und minn.), *Βαριησους* (Vat. Ephr. E.), *Βαριησουν* (Alex., die 2. Hand von Cantabr.), endlich *Βαριησουαν*, Bariesuam in Cantabr. 1. Hand und lat. Verſion, desgl. Lucifer a. a. O.: „cui

nomen erat Bariesuban". Bei Hieronymus aber lesen wir (Onom. sacr., p. 67, 25): Berieu (so nach II, 37; de Lagarde giebt Barieu) maleficium (so nach cod. H. II, 37) oder maleficus (so de Lagarde und Beda V, p. 650) sive in malo, nonnulli Bariesu corrupte legunt. Mir scheint diese Lesung des Namens eine bloße Vermutung zu sein, davon ausgehend, daß ursprüngliches *BAPIHY* fälschlich als compendium scripturae = *BAPIHY* angesehen und in *BAPIHCOY* auseinandergelegt sei, wie Beda (a. a. O. und bei Tischendorf, ed. oct. II, 107), zu umgekehrter Folgerung vermutet. Und der Grund zu jener Vermutung ist von Beda selbst ausgesprochen, wenn er sagt: „non convenit hominem flagitiosum et magum filium Jesu i. e. salvatoris appellari, quem Paulus filium diaboli nuncupat". Die zweite Deutung des Hieronymus: in malo (בְּרָעָה), für welche er sich auf 1 Chron. 7, 23 berufen konnte, wo בריעה von ברעה = in malis abgeleitet ist (nach der falschen Auffassung der Massorethen; denn der Zusammenhang verlangt die Deutung בריעה = בריאה und die Lesung בְּרֵעָה: ein „Wunder", eine „Neuschöpfung" war durch die Geburt dieses Sohnes in dem Hause Ephraims geschehen) und die erstgegebene, bei welcher ב radikal gefaßt ist, maleficium d. i. (nach kirchlichem und juristischem Gebrauche des Wortes) בריעה = בריאה oder ohne weiteres das letztere selbst im übelen Sinne = Zauberstück, Gespenst (*φάσμα* bei LXX Num. 16, 30), verlangten dann die Aussprache mit ϑ = Berieu.

Unter den übrigen Lesarten sind aber ferner die beiden verdächtig, welche als zweites Element den bekanntesten Namen *Ἰησοῦς* bieten oder seinen von בר abhängigen Genetiv *Ἰησοῦ*. Diese Fassung bot sich für den Schreiber am nächsten dar, und der günstige Inhalt dieses Namens schien dadurch bestätigt, daß man die Umnennung in *Ἐλύμας* in V. 8 sich dann aus der Absicht erklären konnte, den Widerspruch des späteren Verhaltens gegen den schönen Namen des Mannes hervorzuheben. Denn nahm man *ἐλυμας* für flagitiosus, perniciosus, corruptor (Jo. Til., l. c., p. 253), d. i. *λυμαντήρ*, so war *Ἰησοῦς* = salvator, *σωτήρ* das reine Widerspiel, oder deutete man *ἐλυμας* nach dem Onom. als *ἀφιστῶν* sc. *ἀπὸ τῆς πίστεως*, so mochte man in

ιησου den Namen ιεσσου erkennen, welcher nach Onom., p. 169, 72 die Bedeutung ὁμολογητής hat, mithin wieder einen geraden Gegenſatz zu ἀφιστῶν bildet.

Dagegen verdienen diejenigen Zeugen, welche Βαριησουαν, bariesuam, bariesuban darbieten, unbedingtes Vertrauen. Es ſind dieſelben, welche die richtige Lesart ετοιμος in V. 8 bewahrt haben und zum Teil danach ſchon in V. 6 erklären, bariesuban bedeute paratus, nach welchem Ausdrucke kein Abſchreiber jenen Namen als hebräiſches Äquivalent erfinden konnte. Desgleichen erklärt ſich das ſyriſche בר שומא *) am leichteſten aus einer griechiſchen Form, welche einen Naſal im Auslaute hatte, und Βαριησουν des c. Alex. iſt, wie die 2. Hand des Cantabr. zeigt, durch Auslaſſung des α vor ν entſtanden. Ausgeſprochen wurde der Name von Lucifer mit konſonantiſchem w und in griechiſchem Munde mußte gehörtes יְשֻׁוָן oder יְשֻׁעָם Βαριεσσουαν(μ) oder Βαριησουαν(μ) geſchrieben werden. Dieſes iſt nun ein althebräiſcher Stammname, ſich ebenſo als Variante zu יְשׁוּעָה d. i. Jesua (Gen. 46, 17) verhaltend, wie ישמן zu ישמה (1 Chron. 8, 16. 22). Ob der Jude nun in dieſem ſeinem einheimiſchen Namen die Wurzel שוה, oder, was mir wahrſcheinlicher iſt, die Form יְשׁ (Grundform ישו) wiederfand, auf jeden Fall, am leichteſten im letzteren, war für den „Sohn der Bereitſchaft, der Geſchicktheit" der griechiſche Adjektivname ἕτοιμος das nächſtgelegene Äquivalent.

Demnach führte der jüdiſche Zauberer neben jenem einheimiſchen Geſchlechtsnamen einen andern griechiſch-römiſchen, wie der Apoſtel Saul auch Paulus heißt; derſelbe war aber gewählt und gebildet durch Übertragung der appellativiſchen Bedeutung von בר ישון ins Griechiſche, genau ſo wie Δορκάς aus Ταβιθά. Im Ver-

*) Tregelles giebt in ſeiner Ausgabe des N. T. als Lesart des Syr. Pst. vielmehr Seluma. Wäre dieſes = שְׁלוּמָא die urſprüngliche Form, ſo dürfte man in demſelben eine Nachbildung von ישון und eine Deutung des letzteren Namens aus שוה = שלם vollkommen, fertig ſein, erkennen und um ſo ſicherer אלומוס als Entſtellung von אטומוס = ἕτοιμος anſehen. In den mir zugänglichen Peſchitta-Ausgaben und Varianten-Verzeichniſſen habe ich aber die Lesart שלומא nicht gefunden.

kehr mit Juden hieß er Barjesuvan, im Verkehr mit Griechisch-redenden Hetömus. Und es bleibt nur die letzte Frage zu beantworten, weshalb der Verfasser der Apostelgeschichte ihn zuerst in V. 6 mit dem jüdischen, und dann in V. 8 mit dem griechischen Namen nennt, und nicht mit einem von beiden allein, und wenn er einmal beide Namen mitteilen wollte, weshalb er nicht in V. 6 gleich sagte ὃς μεθερμηνεύομενος λέγεται Ἕτοιμος. Daß er beide Namen mitteilte, hat selbstverständlich den Sinn, daß für seine Leser, weil sie entweder nur den einen oder den andern kannten, je nach dem Sprachgebiete, dem sie angehörten, und nach der Überlieferung, welche ihnen zugekommen war, die Identität der Personen festgestellt werden sollte. Den Juden war Paulus Saul, den griechisch-römischen Christen war Saul Paulus, und ebenso war den einen Tabitha, den anderen Dorkas geläufig; desgleichen mochten die einen vom (falschen) Propheten Barjesuvan, die anderen vom Zauberer Hetömus wissen. Daß er aber in dieser sonderbaren Weise die entsprechenden beiden Namen auf V. 6 und 8 verteilt, ist ein Rätsel, welches auf derselben Linie liegt, wie die in V. 9 eintretende beharrliche Vertauschung des Namens Saulus mit Paulus und der Reihenfolge Barnabas und Saulus mit der umgekehrten. Wenn nun schon diese sich nur daraus genügend erklärt, daß hier zwei Quellenschriften zusammenhängenden Charakters verknüpft werden, deren zweite, die man pauliniſch nennen mag, weil sie in V. 13 unter οἱ περὶ Παῦλον auch den Barnabas einbegreift, hier überhaupt oder mit einem ihrer Abschnitte begann, deren erste aber, die man faute de mieux barnabäisch nennen darf, und welche vermutlich mit der unten für Kap. 15 postulierten identisch ist, hier in Cypern wenigstens einen ihrer Abschnitte enden ließ, und welche beide auch im Kreise der Leser mehr oder weniger umgingen, so noch sicherer unser Rätsel. Der volle Ausdruck Ἑ. ὁ μάγος und das Präsens μεθερμηνεύεται erklären sich völlig nur, wenn der Verfasser in der griechisch geschriebenen pauliniſchen Quelle, der er den Bericht über die entscheidenden Worte des Paulus entnahm, denselben Mann Hetömus der Magier genannt las, den die für Juden und vielleicht aramäisch geschriebene barnabäische Erzählung, deren Leitung er bisher gefolgt war, als jüdischen Propheten mit Namen Barjesuvan erwähnt hatte. Diese Schluß-

folgerung berührt sich einigermaßen mit der früher von Weiß vertretenen Ansicht, daß dem ersten Teile der Apostelgeschichte eine jüdische Quelle unterliege. Und ich füge zum Schlusse noch die Erinnerung hinzu, daß, weil es von Johannes Markus, dem Vetter des Barnabas (Kol. 4, 10), dem zuletzt (13, 5; 12, 25. 12) so viel erwähnten, in 13, 13 heißt: „Johannes, der sich von ihnen, nämlich beim Betreten des pamphylischen Gebietes (15, 38), getrennt hatte, kehrte nach Jerusalem zurück", die natürlichste Annahme ist, eben ihn für den Verfasser der barnabäischen Quelle zu achten, welche, entweder ganz oder wenigstens in diesem Abschnitte ein Bericht über Selbsterlebtes, füglich mit seiner eignen Rückkehr nach Jerusalem schloß. Möglicherweise war schon das Auftreten des Saulus gegen den Zauberer derart gewesen, daß es ihn für weitere Wagnisse und Abenteuer verzagt machte.

II.

Probleme in Gal. 2, 4—10 und Apg. 15.

Da die richtige Auffassung von Gal. 2, 1 ff. von entscheidender Bedeutung für die Würdigung von Apg. 15 und der Apostelgeschichte überhaupt ist, so wird der Leser es nicht ungehörig finden, wenn ich auf die vorstehenden Erörterungen über den Text der Apostelgeschichte auch einige Bemerkungen über jenen Abschnitt des Galaterbriefes und sein Verhältnis zu Apg. 15 folgen lasse. Er braucht nicht zu besorgen, daß ich bei der Fülle des hierüber bereits Geschriebenen nur längst Bekanntes wiederholen oder aus solchem das mir Zusagende auswählen werde, womit ihm ja nichts gedient wäre. Ich beabsichtige gar nicht, direkt in den Streit der theologischen Parteien von heute über die Verhandlungen in Jerusalem einzutreten, sondern will vielmehr rein philologische Bedenken gegen die ihnen gemeinsame Voraussetzung erheben, daß der in unseren Ausgaben überlieferte Text unversehrt, und daß er richtig interpungiert sei.

Ich glaube nämlich, daß jeder griechische Leser, der hinter dem auf genauen Ausdruck bedachten Erzählungsanfange Gal. 2, 1—3 die Fortsetzung V. 4—6 nach dem heute geltenden Wortlaut und Konstruktionsschema hört, es für unmöglich halten muß, daß Paulus selbst diesen syntaktischen Wirrwarr angerichtet und sich darin gefallen habe, auf so engem Raume zweimal die besondere Aufmerksamkeit des Lesers durch Ankündigung wichtiger Dinge in Anspruch zu nehmen, und dann das Angekündigte vergessend in lauter vorbereitenden oder nachträglichen, auf jeden Fall beiläufigen Gedanken

und Sätzen ſtecken zu bleiben und die Spannung des Leſers aufs empfindlichſte durch Verſchweigung der Hauptſache zu täuſchen. Paulus iſt kein Stümper in der Rede; nach 6, 11 hat er dieſen Brief nicht in fliegender Haſt diktiert, ſondern ſelbſt geſchrieben, und wenn ſein Gemüt noch ſo aufgeregt ſein mochte über die Veranlaſſung ſeines Schreibens, hier handelt es ſich für ihn nicht darum, ſeinem Affekte Ausdruck zu geben, ſondern nach 1, 20 vor dem Angeſichte Gottes in gewiſſenhafteſter Genauigkeit hinſichtlich geſchichtlicher Vorgänge zu konſtatieren, was geſchehen und was nicht geſchehen iſt. Er redet zwar über Dinge, die den Leſern bekannt ſind, und kann deshalb manches durch ſie ergänzen laſſen, aber er hat die Abſicht, einer falſchen Würdigung und Auslegung derſelben durch das, was er eigens erzählt, entgegenzutreten, und die Art, wie er das den Leſern im allgemeinen Bekannte in 2, 1. 2 durch das „nach 14 Jahren", „auch den Titus mitnehmend", „einer Offenbarung folgeleiſtend", „beſonders aber den Autoritäten", alſo durch lauter konkrete Umſtandsangaben näher beſtimmt, beweiſt aufs deutlichſte, daß ihm alles daran liegt, in den Leſern eine genaue Vorſtellung von dem Weſen und der Bedeutung des in Rede ſtehenden Vorganges zu erzeugen. In ſolcher Stimmung und in ſolchem Zuſammenhange iſt es pſychologiſch eine reine Unmöglichkeit, daß Paulus in V. 4 die falſchen Brüder und in V. 6 die vermeintlichen Autoritäten als Perſonen, um derentwillen und von denen aus etwas geſchehen ſei, ſtumm und unthätig auf die Scene geſtellt, das Geſchehen ſelbſt aber, an welchem allein das dramatiſche Intereſſe haftet, der Phantaſie irregeleiteter und zu verkehrter Deutung prädisponierter Leſer zu ergänzen überlaſſen haben ſoll.

Daraus ergiebt ſich, daß unter allen Umſtänden in dem Texte V. 4 ff. zu *διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* ein Satz geſucht werden muß, welcher entweder eigens geſetzt iſt, um zu ſagen, wozu die eingeſchlichenen falſchen Brüder Anlaß und Beweggrund geweſen ſind, oder ſich im Zuſammenhange ſo von ſelbſt verſteht, daß alle Leſer unfehlbar und mit Notwendigkeit nur eben ihn zu ergänzen gezwungen ſind. Und ebenſo gilt es, in V. 6 ff. den Satz zu finden, der entweder ausdrücklich daſtehend oder abſolut ſelbſtverſtändlich und darum ausgelaſſen das Geſchehen oder das Ding

ausſagt, zu dem die Autoritäten das durch ἀπὸ bezeichnete Verhältnis haben.

1) Gal. 2, 4. 5.

Was nun die erſtere Stelle anlangt, ſo iſt es klar, daß in dem recipierten Texte die zu διὰ τοὺς παρ. ψ. gehörige und durch δέ angekündigte Ausſage fehlt. Denn mit V. 6 beginnt ein neuer auf andere Subjekte bezüglicher Satz, und für jedes natürliche Gefühl ſind die beiden Relativſätze οἵτινες — καταδουλώσουσιν (V. 4) und οἷς — ὑμᾶς (V. 5) ebenſo wie Röm. 16, 4. 7 lediglich Näherbeſtimmungen des Subjektsbegriffes οἱ παρ. ψευδάδελφοι, von dem wir fragen, was um ſeinetwillen geſchehen ſei. Sie ſind dieſes um ſo mehr, als ſie äußerlich und innerlich abſichtlich korreſpondieren; äußerlich ſofern ſie beide in einen Satz mit ἵνα und den zuſammengehörigen Objektsbegriffen ἡμᾶς und ὑμᾶς auslaufen; innerlich, ſofern der Abſicht, die Freien zu unterjochen, die Weigerung der Freien, ſich zu unterwerfen als Antwort entſpricht. Es ſchwebt alſo διὰ τοὺς παρ. ψ. völlig in der Luft. Man kann dieſen Übelſtand dadurch beſeitigen, daß man die Präpoſitionalbeſtimmung als einen der Betonung wegen vorangeworfenen Beſtandteil des erſten Relativſatzes nimmt: „ſolche aber, welche wegen der nebeneingeſchlichenen falſchen Brüder nebeneingedrungen waren", obwohl dieſes ein ſonderbarer Beweggrund wäre und eine noch ſonderbarere Unterſcheidung zweier Klaſſen, bei welcher beide auf eine Weiſe beſtimmt werden, daß jeder Grund zur Unterſcheidung abhanden kommt. Indeſſen, was thut man nicht alles, um den überlieferten Text zu halten! Aber hier hilft dieſes Experiment nur zu der gleichen Verlegenheit, der abgeholfen werden ſollte, zu einem im casus rectus ſtehenden Subjektsbegriffe, der des Prädikates ermangelt. Da nun aber in V. 3 ein anderes Subjekt vorhergeht, welches im Gegenſatz zu anderen hervorgehoben iſt, Τίτος, ſo iſt es geſtattet, um des gegenſätzlichen δέ in V. 4 willen, dieſe anderen in den οἵτινες wiederzufinden und für ſie aus dem auf Titus bezüglichen als

Prädikat die Worte im Sinne zu wiederholen: ἠναγκάσθησαν περιτμηθῆναι, alſo „nicht einmal Titus wurde gezwungen, ſich beſchneiden zu laſſen, wohl aber die der nebeneingeſchlichenen falſchen Brüder wegen nebeneingedrungenen Auflaurer und Freiheitsräuber", oder wenn man will: „wohl aber der falſchen Brüder wegen diejenigen, welche" u. ſ. w. Aber ſyntaktiſch undeutlich und ungeſchickt würde dieſer Satz auf die unſinnige Vorſtellung führen, die Beſchneidung ſei als Strafe für ihre verkehrten Gelüſte über eine wunderlich im Dunkel gehaltene Klaſſe von Leuten verhängt, wie eine Entmannung, die es ihnen in Zukunft unmöglich machte, andere unterzukriegen.

In richtigem Gefühle für die Unmöglichkeit, die Worte διὰ τοὺς π. ψ. in der Schwebe zu laſſen und auch ſie in einen Nebenſatz einzuordnen, hat Wieſeler in ſeinem lehrreichen und ſorgfältigen Kommentare (1859, S. 110) den Hauptſatz, zu welchem jene Worte gehören, in dem Relativſatze V. 5 οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ geſucht, indem er annimmt, daß dem Apoſtel bei διὰ δὲ τοὺς παρ. ψ. ſchon οὐκ εἴξαμεν vorſchwebte, daß er dieſes aber erſt gebracht habe, nachdem er mit Veränderung der Konſtruktion jenes relativiſch rekapituliert (οἷς). Von vornherein unwahrſcheinlich, weil gegen das natürliche Gefühl von dem offenbaren Parallelismus der beiden Relativſätze, iſt dieſe Konſtruktion doch möglich. Es muß ſich nur ein paſſender Sinn ergeben und die Strukturveränderung als eine Erleichterung der Rede begriffen werden können. Beides iſt aber nicht der Fall. Denn wenn Paulus ſagt: „wegen der nebeneingeſchlichenen falſchen Brüder gaben wir nicht eine Stunde lang nach", und durch „aber" dieſes neue Moment zu V. 3 hinzufügt, ſo entſteht notgedrungen die Vorſtellung, daß die Gemeinde zu Jeruſalem und die Autoritäten die Beſchneidung des Titus verlangt, aber auf des Paulus entſchiedene Weigerung von ihrem Verlangen Abſtand genommen haben; daß andrerſeits Paulus aber wohl geneigt geweſen ſei, dem Verlangen jener nachzugeben, ſei es überhaupt oder wenigſtens vorläufig (πρὸς ὥραν), wären nur nicht die falſchen Brüder geweſen. Weil dieſe da waren und ſeine Einwilligung falſch deuten oder verkehrt ausbeuten konnten, gab er auch nicht einen Moment nach. Nach dieſer Vorſtellung ſind die jeruſalemiſche Gemeinde oder die Autori-

täten die Fordernden, sind sie es, denen Paulus nachzugeben wohl Lust hat, denen sich unterzuordnen aber er deshalb nicht fertig bringt, weil er daneben die falschen Brüder im Auge hat; diese, sind also der Hinderungsgrund für seinen Gehorsam gegen jene, für die Bethätigung seiner innern Bereitschaft, jenen sich unterzuordnen; nicht aber sind sie es, von denen es sich fragt, ob Paulus ihnen nachgeben wolle oder nicht. Wenn er aber dann in V. 5 von eben diesen falschen Brüdern sagt: „und ihnen (οἷς) gaben wir auch nicht einen Moment nach, daß wir ihnen unterthan geworden wären", so haben wir die ganz andere Vorstellung, daß Paulus bei aller Bereitschaft, anderen zu willfahren, die etwa Forderungen an ihn stellen könnten, den Forderungen dieser von vornherein konsequente Weigerung entgegengestellt habe. Diese beiden Vorstellungen nun, die eine nach welcher andere die Gehorsam Fordernden, die Lügenbrüder das Hindernis des Nachgebens sind, und die andere, nach welcher die Lügenbrüder selbst es sind, die da Gehorsam fordern und denen allein er geweigert wird, schließen sich aus. Damit hört aber auch die rhetorische Berechtigung des Strukturwechsels auf; er ist berechtigt, wenn er dazu dient, dem einen und selben Gedanken einen deutlicheren, genaueren Ausdruck zu geben, als der Anfang oder die erste Anlage des Satzes es gestattet; nicht aber, wenn das zweite Satzgebilde einen neuen in sich geschlossenen Gedanken bringt, der dem Inhalte des ersten unvollendet gelassenen fremd ist oder geradezu widerspricht. Denn dann wird der Hörer, wenn er den Redner nicht für einen verworrenen, von der Ideenjagd befallenen Kopf hält, über den zweiten Satz hinaus nach der Vollendung des ersten hinhören, und so würde auch hier, zumal dem Obigen zufolge, οἷς V. 5 mit οἵτινες V. 4 auf einer Linie liegt, der Leser immer noch auf den Abschluß der mit διά begonnenen Periode gespannt bleiben. Freilich ist dieser Übelstand dem Scharfsinn Wieselers nicht verborgen geblieben; er hat deshalb, um dem davon herzunehmenden Einwande zu begegnen, und die beiden Sätze den unvollendeten anfänglichen und den zweiten dasselbe besagen zu lassen, dem διὰ τοὺς παρ. ψ. d. i. wegen der nebeneingeschlichenen falschen Brüder in unmöglicher Weise die Bedeutung beigemessen, „auf ihr Verlangen, den Titus zu beschneiden". Da dieses, wo es mit „nach-

geben" konstruiert wird, soviel ist, als „dem Verlangen der falschen Brüder", so kann dann freilich in etwas nachlässiger Rede die Neubildung des Satzes mit οἷς οὐδὲ πρ. ὥ. εἴξαμεν folgen. Ich finde zwar auch bei dem Griechen Johannes Damascenus (Opp. ed. Lequien [Paris. 1712] II, 160) die Bemerkung, διά sei in V. 4 soviel wie κατά, d. h. nach ihrem Sinne; aber bei ihm hat diese Deutung guten Grund, weil er die Präpositionalbestimmung im engsten Zusammenhange mit V. 3 faßt, als wo nicht gesagt werde, daß die Apostel wegen der falschen Brüder die Nötigung zur Beschneidung unterlassen hätten, sondern verneint werde, daß die Apostel durch die falschen Brüder sich hätten zu jener Nötigung bestimmen lassen, so daß man im Deutschen dafür setzen kann: sie nötigten ihn nicht trotz der falschen Brüder. („Die Apostel zwangen ihn nicht καίτοι τῶν παρεισάκτων ψευδαδέλφων αὐτὸ τοῦτο παρατηρούντων καὶ ἀναγκαζόντων περιτέμνειν.) Da hierbei das Nicht-zwingen der Apostel als thatsächliche Verleugnung des Sinnes und der Art der falschen Brüder bezeichnet ist, so erscheinen die letzteren selbstverständlich als solche, welche die Beschneidung fordern. Ganz anders aber bei Wieseler, welcher mit der Präpositionalbestimmung zu Anfang des vierten Verses einen neuen Satz mit dem Schlusse: οὐκ εἴξαμεν in Aussicht nimmt. Soll da διά nicht den Beweggrund angeben, auf den hin der Apostel sich geweigert hat, den Autoritäten zuliebe den Titus freiwillig zu beschneiden, sondern die bestimmende Macht, gegen die er sich gewehrt und der er getrotzt hat, indem er von seinem Posten nicht wich (οὐκ εἴξαμεν), so erscheinen diese falschen Brüder, von denen wir ja nach V. 1—3 noch nichts wissen, nicht als Forderer der Beschneidung oder überhaupt als Gesetzaufleger, sondern als Angreifer, die sich etwa dadurch als falsche Brüder beweisen, daß sie Paulus und die Seinigen des Bruderrechtes berauben und zu Sklaven im eignen Hause machen wollen, oder als heuchlerische Verführer, welche sich dadurch als falsche Brüder beweisen, daß sie unter dem Vorgeben, zum Wohle des Bruders zu raten, ihn überreden wollen, sein Sohneserbe preiszugeben, oder endlich als Leute, deren eigenes, schlau ersonnenes Verhalten als Vorbild und Beispiel den arglosen Paulus hätte bewegen können, seine eigene Stellung

aufzugeben und den Brüdern gleich ſich unterzuordnen. Im letzten Falle wären die, denen er ſich unterordnen ſollte, nicht die falſchen Brüder, ſondern dritte Perſonen, nämlich die Autoritäten, und es durfte nicht mit οἷς rekapituliert werden, weil dieſes Wort umgekehrt die falſchen Brüder als diejenigen bezeichnet, welche Unterordnung unter ſich verlangen. Aber auch in den beiden erſten Fällen iſt das οἷς unerklärlich, weil unerträglich überflüſſig, ſtörend und verwirrend. Überflüſſig, weil bei dem außerordentlichen Tongewichte der vorangeſtellten Präpoſitionalbeſtimmung und des neuen Begriffes der falſchen Brüder, hinter dem dieſelben lediglich nach dem Maße der Erwartung entfaltenden Relativſatze οἵτινες kein Bedürfnis im Leſer vorhanden ſein konnte, das Verhältnis jenes Begriffes zur Hauptausſage, das jene noch forttönende Präpoſitionalbeſtimmung ausdrückte, noch einmal ausgedrückt zu hören. Störend, weil, wenn der Autor des Gewichtes wegen dieſes doch noch einmal hervorheben wollte, das Natürliche geweſen wäre, διὰ τούτους (οὓς), oder wenn er das mehrdeutige διά beſſernd verengern wollte, damit nur an eine Unterordnung gegenüber den falſchen Brüdern gedacht werde, τούτοις οὓς zu ſchreiben. Verwirrend, weil, wie oben gezeigt, hinter dem erſten Relativſatze οἵτινες kein Leſer auf den Gedanken kommen konnte, der zweite Relativſatz οἷς ſei eine verbeſſernde Wiederaufnahme des Anfanges des Hauptſatzes, und nicht, wie der erſte Relativſatz, ein Teil des Signalements der falſchen Brüder (vgl. Röm. 16, 4. 7). Geſetzt aber, οἷς ſei ſo viel wie τούτοις, und der ganze Satz bedeute weiter nichts als: τοῖς δὲ παρεισάκτ. ψευδαδέλφοις, οἵτινες — καταδουλώσουσιν, οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν, ſo iſt dieſe Ausſage ſo einfach, ſie ſchließt ſich ſo ungezwungen an V. 3 an („den Autoritäten, denen zu weichen mir nahe lag, brauchte ich nicht nachzugeben, da ſie ſelbſt die Beſchneidung nicht verlangten, den gar nicht einmal zugehörigen falſchen Brüdern aber zuliebe das zu thun, was mir möglich, wenn auch ſchwer geweſen wäre den Autoritäten zu Gefallen zu thun, konnte mir nicht einen Augenblick die Verſuchung ankommen"; vgl. Theophylakt, S. 451: διὰ τοῦτο μὲν τοῖς ἀποστόλοις εἴξαμεν, τούτοις δὲ οὐκέτι), daß es ein unlösbares Problem bleibt, weshalb Paulus ihn nicht auch geſchrieben, ſondern denſelben Gedanken lieber in

disharmonierende Fetzen zweier je für sich unfertiger Satzstücke gekleidet hat.

Es ist also kein ausgedrückter Satz da, der die Präpositionalbestimmung διὰ κτλ. trüge; er muß sich also so unfehlbar und so leicht ergänzen, daß es dem Paulus trotz seines Strebens nach Genauigkeit überflüssig erschien, ihn auszudrücken. Aber auch das trifft nicht zu; denn die Ausleger haben bis auf die neueste Zeit der eine dieses, der andere jenes und dazu kontradiktorisch Entgegengesetztes ergänzen zu können geglaubt. Denn entweder läuft das Ergänzte darauf hinaus, daß Titus sich doch habe beschneiden lassen und Paulus nachgegeben habe, oder darauf, daß beides nicht geschehen sei. Ist das letzte der Fall gewesen, so mußte Paulus um seiner eignen Ehre willen dieses unzweifelhaft ausdrücken, zumal er den Satz in einer Weise angefangen hatte (δέ), welche die Erwartung erregte, er wolle teilweise zurücknehmen, was er vorher absolut gesetzt hatte, oder einschränken, was vorher allgemein behauptet war. Er mußte verhüten, daß die Galater ergänzten, was ihm wohlwollende Ausleger ergänzt haben, daß er die Beschneidung des Titus doch zugelassen habe. Ist aber das erstere der Fall gewesen, so kommt er bei dem Verzicht auf eine ausdrückliche Aussage über die Beschneidung des Titus und sein Nachgeben, als über eine hinlänglich bekannte Sache, wie ein Mann zu stehen, dem die Scham über einen notorischen Fehltritt und der vergebliche Wunsch, ihn aus der Geschichte und dem Gedächtnis ausstreichen zu können, die angefangene Rede erstickt; der sich nicht dazu entschließen kann, das fatale Ereignis rund und voll zu bekennen. Aber wie konnte ihm denn in diesem Zusammenhange der Selbstverteidigung die Thorheit beigehen, die unangenehme Sache überhaupt anzurühren, und dann wieder den Mund vollzunehmen und sich wie einer zu gebärden, dessen Schild von jedem Flecken der Inkonsequenz rein geblieben sei?

Im übrigen entspricht die Mannigfaltigkeit der Ergänzungen der grammatisch-logischen Unmöglichkeit einer jeden versuchten. Ergänzen läßt sich nur ein an einem andern Punkte in derselben Linie der Gedankenentwickelung gegebener Satz. Es ist daher unmöglich, mit Zimmer (Galaterbrief und Apostelgeschichte [1882], S. 105) οὐκ εἴξαμεν zu ergänzen; denn dieses ist nirgends anderswo gegeben, da das nicht einmal entsprechende οὐδὲ πρὸς

ὥραν εἴξαμεν durch das Relativum οἷς aus der Linie des Hauptsatzes herausgenommen ist. In dem Satze „der Mann, den ich vor zehn Jahren krank traf, heute noch" ist es unmöglich, von selbst zu ergänzen „ist er krank", da ich ebenso gut ergänzen kann „lebt er gesund". Ebenso besteht in Gal. 2, 4 keine größere Möglichkeit οὐκ εἴξαμεν zu ergänzen, als das Gegenteil εἴξαμεν: „von den Autoritäten wurden wir nicht gezwungen, aber wegen der falschen Brüder, denen wir so tapfer widerstanden hatten, als es galt, die Wahrheit im Bestande zu erhalten, gaben wir nun nach, da dieselbe durch die Autoritäten gesichert erschien". Dagegen liegen die dem V. 4 vorangegangenen Hauptsätze in derselben Linie, und natürlicherweise wird man nur von dorther die Ergänzung zu διά κτλ. entnehmen. Aber περιετμήθη (so Reiche, Comment. crit., p. 23 sqq., und vor ihm Rückert, Kommentar, S. 71) läßt sich nicht ergänzen, da dieses nicht gegeben ist. Nach V. 3 ist es möglich, daß Titus nie beschnitten wurde (vgl. Rückert, S. 73), denn was nicht notwendig ist, braucht auch nicht wirklich zu sein; es ist aber auch möglich, daß er beschnitten wurde, dann aber freiwillig; denn was nicht notwendig gethan wird, ist freiwillig. Soll also δέ ein Geschehen am Titus in Gegensatz stellen zu dem V. 3 Konstatierten, so kann dieses nur ein freiwilliges Erleiden desselben gewesen sein; mithin ist ἑκὼν περιετμήθη der gedachte Gegensatz (wie Reiche auch zugiebt). Aber eben dieser ist nicht als wirkliche Thatsache gegeben. Denn wenn Titus nicht gezwungen wurde, so wurde ihm liberum arbitrium gegeben. Dieses versteht sich von selbst, aber nicht, welchen Gebrauch er davon in Wirklichkeit gemacht hat. Man kann also nicht ergänzen, „ließ er sich freiwillig beschneiden", sondern nur „ward es seinem freien Belieben überlassen, ob er sich beschneiden lassen oder unbeschnitten bleiben wolle".

Das ist aber ebenso viel, als ob ich ergänzte οὐκ ἠναγκάσθη, was denn auch von mehreren Auslegern geschehen ist (s. Theophylakt, ed. Lindsell [Lond. 1636], p. 451). Indessen soll hier das δέ ein neues Moment der Gedankenbestimmung einführen, welches hinzugenommen werden muß, um das zuerst absolut gesetzte οὐκ ἠναγκάσθη richtig zu verstehen, wie das erste δέ in V. 2, so erhält man unweigerlich den Eindruck, als meine der Apostel, die Autoritäten würden den Titus genötigt haben, wenn

nicht die falſchen Brüder geweſen wären, welche entweder, um dem Titus und Paulus durch eine Gefälligkeit Sand in die Augen zu ſtreuen, die Meinung verfochten und bei den Autoritäten zur Geltung brachten, Titus dürfte nicht genötigt werden, oder aber den Autoritäten ſo zuwider waren, daß dieſe lieber darauf verzichteten, den Titus zu etwas zu nötigen, was ihnen ſelbſt ſonſt lieb geweſen wäre, als durch ſeine Nötigung dieſen falſchen Brüdern einen Triumph zu bereiten. Jenes wird niemand annehmen wollen, und dieſes andere, auch ſonderbare, hätte die Auslaſſung des δὲ oder (wie Wieſeler richtig erkannt hat) durchaus die Wiederholung von οὐκ ἠναγκάσθη verlangt, wie in V. 2 ἀνέβην wiederholt iſt. Soll aber, was viel wahrſcheinlicher iſt, der Gedanke der ſein, daß die Autoritäten gar keine eigne Neigung gehabt haben, den Titus zu nötigen, und daß auch das Drängen der falſchen Brüder ſie nicht dazu fortgetrieben hat, was ja eine Steigerung des einfachen οὐκ ἠναγκάσθη enthielte, wie ſie dem Apoſtel von Wert ſein mußte (ſ. oben Johannes Damascenus), ſo war es unter allen Umſtänden geboten, hinter V. 3 fortzufahren: οὐδὲ διὰ τ. κτλ., „ſelbſt nicht einmal auf das Drängen der falſchen Brüder“ (wie denn auch Theophylakt wiedergiebt: οὐδὲ διὰ τ. π. ψ. und οὐδὲ δι᾽ αὐτούς).

Es bliebe alſo nur die Möglichkeit, aus V. 3 ἠναγκάσθη allein zu ergänzen: „wohl aber wurde er der falſchen Brüder wegen (von den Autoritäten) dazu genötigt“, ſei es nun, daß man ihnen zuliebe oder ihnen zuleide dieſes that. Denn auch dieſes letztere muß man als möglich gelten laſſen. Wir wiſſen ja noch gar nichts von den falſchen Brüdern, als daß ſie da waren. Ebenſo gut wie eroberungsluſtige Juden, könnten es ebenſolche Heiden ſein, welche auf dem bequemen Wege der Taufe in die chriſtliche Gemeinde einſchlichen, um ihre heidniſche Ungebundenheit dort zur Geltung zu bringen und die Freiheit der Chriſten von der Sünde zu untergraben, und die Apoſtel könnten bei aller Anerkennung des Titus und ſeinesgleichen als voller Chriſten doch die Auflage der den Heiden verhaßten Beſchneidung für nötig gehalten haben, um den Einſchleichern in Zukunft das Einkommen zu verleiden. Aber die beiden durch δὲ verknüpften Ausſagen bilden ihrem Inhalte nach keinen entſprechenden logiſch

richtigen Gegensatz. Denn V. 3 setzt kein bedingtes *μὴ ἀναγκασθῆναι*, sondern ein absolutes, dagegen V. 4, wenn *διὰ τοὺς παρ. ψ. ἠναγκάσθη* lautend, setzt eben das teilweise wieder, was vorher nicht teilweise, sondern im ganzen Umfange geleugnet war, und verlangt vielmehr ein Satzgebilde vor sich wie folgendes: *οὐκ ἠναγκάσθη δι' ἑαυτὸν περιτμηθῆναι*, oder er müßte selbst mit *ὕστερον* eingeleitet werden und V. 3 eine Zeitbestimmung an sich tragen, welche die Geltung des Prädikates auf die Zeit der damaligen Verhandlungen beschränkte. Kurz, V. 3 ist kein Satz, der es gestattet, hinter ihm den andern: *διὰ δὲ τ. π. ψ. ἠναγκάσθη* zu ertragen, und dieser wieder setzt einen ersten Satz andern Inhaltes und anderer Modalität voraus, als V. 3 hat.

Bedenkt man aber, daß V. 3 nicht das ganze Resultat der mit Pauli Frage V. 2 angeregten Verhandlung giebt, sondern nur Vorwegnahme eines besondern wichtigen konkreten Punktes aus demselben ist, und darum als lebhafte Zwischenbemerkung angesehen werden kann, nach welcher die anfängliche, ruhig vorwärtsschreitende Exposition V. 1. 2 wieder aufgenommen und weitergeführt wird, so muß die Möglichkeit anerkannt werden, daß *δέ* in V. 4 keinen Gegensatz zu V. 3 bringe, sondern das *ἀνέβην* und *ἀνεθέμην* in V. 2 weiter bestimmen wolle, wie *κατ' ἰδίαν τοῖς δοκοῦσιν* in V. 2b durch *δέ* an *ἀνεθέμην* geknüpft ist, und daß wie hier, so auch im Hauptsatze V. 4 *ἀνεθέμην* aus V. 2 als eigentliche Aussage zu wiederholen sei. Es würde sich dabei ein sehr befriedigender Sinn ergeben, aber rhetorisch ist diese Annahme nicht möglich. Schon wenn V. 4 unmittelbar hinter V. 2 stände, würde es unnatürlich und unschön sein, das verschwiegene *ἀνεθέμην*, nachdem es schon in V. 2 als Träger einer nachgebrachten, die Periode allem Anschein nach abschließenden Bestimmung gedient hat, noch einmal in gleicher Weise und noch viel schwerer zu belasten. Auch undeutlich, da der Fragesatz *μήπως*, auf welchen der erste Nachtrag ausgeht, einen Inhalt hat (*εἰς κενὸν τρέχω* oder *ἔδραμον*), welcher ebenso gut die Näherbestimmung „wegen der falschen Brüder" vertrug, wie der Satz *ἀνεθέμην*. Wie viel unmöglicher ist es, dieselbe an den einen oder andern anzuschließen, nachdem der selbständige Satz V. 3 hinter den in sich geschlossenen V. 2 getreten ist! Daß der

Apoſtel mit V. 4 wieder in den Hauptſatz von V. 2 einlenke, konnten Hörer und Leſer nur dann inne werden, wenn er entweder durch ἀνεθέμην oder durch einen andern Ausdruck das dort ausgeſprochene Faktum noch einmal eigens vor ihnen ſetzte.

Mag nun einer auch hier wieder von mir ſagen, ich ſuche Schwierigkeiten, wo keine ſind, wenn er keine anderen Erklärungen von V. 4 kennt, als die eben verſuchten, welche zum Teil wirklich vorgebracht ſind, zum Teil in der Zukunft erwartet werden können, das mir überſchaubare Gebiet der Möglichkeit aber erſchöpfen, und doch meint, ſich bei einer derſelben beruhigen zu können, dann iſt er auch damit zufrieden, daß Paulus entweder unfreiwillig gefaſelt hat, wo er unter allen Umſtänden deutlich reden, oder daß er abſichtlich geſtottert und geſtockt hat, wo er offen heraus ſprechen mußte. Jeder Philologe wird in gleichem Falle einem klaſſiſchen Autor gegenüber ſich nicht beruhigen, ſondern den Text für korrumpiert halten und Sitz und Heilung des Schadens aufſuchen. Es wird weder unrecht, noch unbeſcheiden ſein, wenn ich hier das Gleiche thue, zumal es ſich um eine Stelle handelt, deren Sinn ſeitalters als entſcheidend für die wichtigſten Fragen angeſehen worden iſt, deren Zeugnis jede der ſtreitenden Parteien für ſich zu gewinnen ſuchte. Denn wie heute die Tübinger Kritiker den Text mit dem Beſtreben auslegen, daß er ihre Grundvorausſetzung von den harten Kämpfen rechtfertige, durch welche Paulus in immer gleicher Selbſtgewißheit die Urapoſtel von dem verſuchten Zwange abgebracht habe, und wie ſie in gleicher Abſicht diejenige Leſung und diejenige Deutungsmöglichkeit vorziehen, welche ihnen dazu am beſten paßt, ſo hatten ſchon im grauen Altertum Markion und ſeinesgleichen das Intereſſe, aus den Briefen Pauli ſelbſt zu beweiſen, daß die Urapoſtel das Chriſtentum verfälſcht haben und Paulus das wahre vertrete, und weniger gewiſſenhaft, als jene haben ſie, um die Worte des Paulus dem in ſicherer Intuition erkannten Geiſte desſelben entſprechen zu laſſen, unter Umſtänden ihnen paſſende Lesarten nicht bloß ausgewählt, ſondern auch geſchaffen. Und wie die heutigen Apologeten unſern Text mit der Gewißheit leſen, daß die Urapoſtel und Paulus ſich friedlich und ernſtlich auf dem Grunde desſelben Glaubens begegnet ſind, und dasſelbe Intereſſe haben wie ihre Gegner, den Paulus

in steter Übereinstimmung mit sich selbst zu erhalten (vgl. Rückerts charakteristische Erklärung, Kommentar 1833, S. 72: Paulus mußte οὐδέ geschrieben haben, folge daraus für Konstruktion und Auslegung der Stelle, was da wolle), so war es für die alte Kirche ausgemacht, daß unsere Stelle weder einen Zwiespalt über Glaubensfragen zwischen den Trägern des Apostolates, noch auch einen Widerspruch des Paulus mit sich selbst hinsichtlich der Frage nach der Beschneidung der Heidenchristen bekunden wolle und könne; und wo der überlieferte Text den entgegengesetzten Schein erzeugen sollte, derselbe zur Wahrheit zurückkorrigiert werden müsse, selbst wenn die Korrektur zu einer totalen Umkehrung führte; wie wenn in Röm. 4, 19 οὐ, und in Kol. 2, 18 μή ausgelassen oder eingesetzt wurde, oder in Röm. 5, 14 das für die pelagianische Frage so wichtige μή. Daß die Verschiedenheiten des Textes in wichtigen Lehrstellen auf Verbesserungen und Entstellungen nicht bloß von häretischer, sondern auch von katholischer Seite zurückgehen und daß deshalb die Menge und das Alter der kirchlichen Handschriften nicht gegen die Verdächtigung eines im Zusammenhange unsinnigen Satzes aufgerufen werden dürfen, liegt auf der Hand. Unter Umständen vertreten alle Handschriften nur eine Parteistimme, und die griechischen etwa gegenüber den lateinischen das im Gegensatze zum Occident ausgebildete Herkommen oder umgekehrt. Wenn Bentley 1 Tim. 6, 3 entsprechend dem lateinischen acquiescunt προσέχονται für προσέρχονται vermutete, so hatte er sämtliche griechische Codices gegen sich, und doch giebt ihm jetzt Tischendorf recht, nachdem der Sinaiticus in seiner unkorrigierten Gestalt jenes προσέχονται bestätigt hat. Und was die für die kirchliche Lehre wichtigen Stellen anlangt, so wiederhole ich bloß, was der alte Ambrosiaster zu Röm. 5, 14 zunächst von den lateinischen Codices sagt, ohne die griechischen auszunehmen: „Es ist eine ausgemachte Sache, daß voralters gewisse Lateiner aus alten griechischen Handschriften übersetzt worden sind, welche die Einfalt der Zeiten unverfälscht erhalten hat und als solche erweist; nachdem aber bei dem entstehenden Zwiespalt der Geister und unter den von den Häretikern angestifteten Verwirrungen man anfing, sie mit Fragen zu foltern (auf die sie entscheidende Antwort geben sollten), da wurde vieles nach dem menschlichen Gutdünken geändert, damit

der geſchriebene Buchſtabe eben das enthielte, was dem Menſchen das genehmſte war" und eben daher rühre auch die Verſchiedenheit in den griechiſchen Handſchriften („multa immutata sunt ad sensum humanum, ut hoc contineretur in literis quod homini videretur, unde etiam ipsi Graeci diversos codices habent"); in ſolchen Fällen müſſe die Vernunft, die historia und das Zeugnis der Väter entſcheiden, was das Richtige ſei.

Nach dieſer Vorſchrift verfahre ich, wenn ich behaupte, daß unſer Text, wenn auch noch ſo alt, korrumpiert ſei. Denn er iſt gegen die ratio, wie ich oben zeigte, und verlaſſen von der älteſten auctoritas: Irenäus hat eine andere Geſtalt desſelben vor ſich gehabt und Tertullian hat in der von uns recipierten eine vitiatio scripturae geſehen. Es fragt ſich nur, wo dieſelbe ſteckt. Offenbar nicht in dem δέ zu Anfang des Verſes. Denn wenn auch aus dem Verbote des Franciscus Lukas (Brugensis, viri — nach Mills Urteil — naris in his rebus emunctissimae): non auferas coniunctionem „sed" (Observationes [Antverp. 1603], p. 341) hervorgeht, daß in manchen lateiniſchen Exemplaren der Vulgata das sed, oder das von Hieronymus (ed. Martianay IV, 239) und Ambroſiaſter (Par. 1632, p. 469) dargebotene, von Tertullian (adv. Marc. 5, 3, ed. Pamel. III) durch dehinc subjungit umſchriebene autem gefehlt hat, ſo darf es darum nicht beanſtandet werden. Seine Auslaſſung iſt lediglich ein Reflex der bei griechiſchen Vätern (ſ. z. B. Theod. Mopsv., ed. Fritzsche 1847, p. 124, und Theodoret. und Severian. bei Kramer, Catena Oxonii 1842, p. 29) üblichen, von Hilarius (?Pitra, Spicil. Solesm. I, p. 56: „nam quantum est ad sequentiam dicti superflue hoc in loco ut [lies autem] positum esse videtur") und von Hieronymus empfohlenen („sciendum vero quod autem coniunctio quae in praesenti loco ponitur — superflua sit et si legatur non habeat quod ei respondeat illamque concludat", l. c.) unmittelbaren Verbindung der Worte διὰ κτλ. mit dem Satze V. 3. Nicht als eingeſchoben und zu ſtreichen, ſondern als abundierend (περιττόν) und darum zu ignorieren wird δέ von ihnen gekennzeichnet. Je unbequemer es aber erſchien, deſto weniger iſt es dem Verdachte der Interpolation unterworfen. Ohnehin konnte der Apoſtel nicht διὰ κτλ.

ohne Verbindung an V. 3 hängen, da der große Umfang des damit Eingeleiteten (V. 4. 5) das Gewicht, welches er offenbar auf *οὐδὲ Τίτος — ἠναγκάσθη π.* gelegt hat, von der rechten Stelle abziehen und bei der Mehrdeutigkeit von *διά* die Rede dadurch unklar werden würde.

Auch ohne die Autorität der älteſten Väter zu befragen, wird der philologiſche Leſer die Korruption ſofort an einer andern Stelle ſuchen, nämlich in dem zweiten Relativſatze V. 5; hier ſteckt die Ausſage, welche wir durch *διὰ δὲ τοὺς κτλ.* V. 4 zu ſuchen genötigt ſind, wie Wieſeler und Zimmer richtig ahnten, und welche durch Interpolation, wie ſie leider nicht erkannten, uns verloren gegangen iſt. Der Satz *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* leidet an einer Überladung, welche in keiner Weiſe zu ertragen iſt; er giebt ſich als eine Vermiſchung zweier Sätze, welche jeder für ſich Sinn haben: *οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν* d. i. welchen wir nicht einmal für eine Stunde wichen, ſei es in ihrem Andringen gegen uns, ſei es in ihren mit den unſeren verglichenen Leiſtungen, und *οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* d. i. auch nicht für eine Stunde gaben wir der Unterordnung Raum. Aber in einen einzigen Satz zuſammengezogen, widerſprechen ſie ſich und ergeben Unſinn. Denn nach dem einen Satze ſind es die falſchen Brüder, denen Paulus und Genoſſen nicht, ſei es nun nachgegeben haben oder an Leiſtungen nachgeſtanden ſind; nach dem andern iſt es die Unterordnung, unter die Autoritäten natürlich, zu der ſie ſich nicht einen Augenblick verſtanden haben. Denn wenn *τῇ ὑποταγῇ* Dativ iſt, subiectioni, wie Hieronymus und Victorinus (in dem von Mai, Scriptt. vet. nova coll. III, 1828, part. II, p. 1 sqq. unter ſeinem Namen abgedruckten Kommentar p. 12) auch in dem *οἷς* = quibus enthaltenden Texte trotz Franc. Lukas (l. c.: „ne scribatur dativus pro ablativo subiectione") gefunden haben, ſo zwingt der Artikel, der die *ὑποταγή* als eine in der Vorſtellung von ſelbſt gegebene ſetzt, dazu, nur an die Unterordnung unter die *δοκοῦντες* zu denken. Denn mit dem Begriffe der Autoritäten, vor deren Forum Paulus ſein Evangelium gebracht hat, iſt nur die Unterordnung unter ſie als die beſtimmte geſetzt (*τῇ*), an die man denken kann. Die heutigen Ausleger aber meinen, *τῇ ὑποταγῇ*

bezeichne die Unterordnung unter die falschen Brüder. Aber der falsche Bruder nimmt brüderliche Gleichberechtigung in Anspruch, die ihm nicht zukommt, und nicht Unterwerfung, die zu verweigern kein Heldenstück für den echten Bruder wäre; und wenn diese als Spione in einem fremden Gebiete gekennzeichnet sind, so hat man noch nie gehört, daß Spione mit der öffentlichen Forderung in dem fremden Gebiete auftreten, daß dessen freie Besitzer sich ihnen unterwerfen sollen. Die falschen Brüder erkennt man als Brüder an oder entlarvt und verstößt sie, die Spione läßt man entweder arglos seine Blöße sehen, oder man ist auf seiner Hut und treibt sie, ohne den gewünschten Einblick in die schwachen Punkte, wieder vondannen. Wie sollte da eine freiwillige Unterwerfung der echten Brüder des Hauses, der freien Landesbewohner unter sie durch den Artikel als das einzige Verhalten bezeichnet werden, dessen Eintritt oder Ausbleiben die Erwiderung ihrer Gebarung wäre, und woran hier deshalb allein gedacht werden könne? Warum begnügte sich der Apostel nicht mit εἴξαμεν allein, da dieses weitschichtige Wort das Platzmachen für den eingeschlichenen falschen Miterben und das schwache Nachgeben gegen die Beredungskünste des Spions in diesem Zusammenhange hinreichend deutlich in sich schloß? Nun kann man sich freilich auch einem falschen Bruder und einem Spion unterordnen, wenn man ihn nämlich für etwas Besseres hält, für eine intellektuell oder moralisch oder physisch überlegene Macht, eine Autorität. Wollte Paulus, obwohl er vorher nichts davon gesagt hat, jetzt andeuten, daß die falschen Brüder sich zugleich als solche geriert haben, warum sagt er dann nicht οὐδὲ ὑπετάγημεν: „Wir gaben ihnen nicht Raum und unterwarfen uns ihnen nicht", oder ἐν μηδενὶ ὑποταγέντες αὐτοῖς, oder ὥστε ὑποταγῆναι αὐτοῖς? Oder wenn er die Unterwerfung als die beim Einschleichen und Ausspionieren beabsichtigte, von ihm vereitelte Folge ihrer Aufnahme und des Raumgebens für sie dachte, warum nicht εἰς τὸ oder τοῦ ὑποταγῆναι αὐτοῖς? Denkt man aber fälschlich und ohne ausdrückliche Berechtigung durch den Text nicht die Autoritäten als die, welche Unterwerfung verlangen könnten und für welche sie von den falschen Brüdern verlangt wird, sondern von vornherein diese selbst als die, welche für sich Unterwerfung verlangen, dann erkläre man, weshalb es nicht einfach οἷς οὐδὲ

πρὸς ὥραν ὑπετάγημεν heißt, ſondern das dann überflüſſige und irreführende εἴξαμεν geſetzt und der eigentliche Gedanke der Unterwerfung unter ſie mit dem unmöglichen Ausdrucke τῇ ὑποταγῇ nachgebracht iſt!

Man wird nun freilich erwidern, τῇ ὑποταγῇ werde von den neueren Auslegern auch nicht als Dativ, ſondern als Ablativ gefaßt = subiectione (Lambert. Bos, Exercitt. phil. ed. II [Franeq. 1713], p. 173 ſagt, τῇ ὑπ. ſei Ablativ = ἐν τῇ ὑπ. und dieſes gleich ἐν τῷ ὑποταγῆναι), und dieſe Faſſung iſt grammatiſch möglich; zwar nicht ſo, daß ἡ ὑποταγή dadurch als die Leiſtung zu ſtehen käme, welche auffeiten des Paulus ebenſo groß geweſen ſei, wie auffeiten der falſchen Brüder, daß er ihnen in der Unterordnung unter die Autoritäten nicht nachgeſtanden ſei. Denn nach griechiſchem Sprachgebrauche hätte dieſes den Genetiv τῆς ὑποταγῆς erfordert. Aber auch nicht ſo, wie die Ausleger denken, daß es den Erfolg des Weichens bezeichnete, „daß wir uns ihnen untergeordnet hätten". Die griechiſche Grammatik erlaubt keine andere Faſſung, als die, daß mit dem Vorhandenſein der beſtimmt gedachten, in der Vorſtellung gegebenen ὑποταγή das μὴ εἴκειν als Folge verbunden geweſen ſei. Und das iſt das gerade Gegenteil der üblichen Auslegung, bei welcher die ὑποταγή nicht dem οὐκ εἴξαμεν als beſtimmte Größe vorangedacht wird, ſondern als eine bloß eventuelle Folge oder als letzte Steigerung des Grades des εἴκειν. Ich weiß wohl, daß man (ſ. z. B. v. Hofmann [2. Aufl.] I, 93) ſich auf die Stelle Röm. 4, 20: οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ beruft, als ob dieſes hieße: „er zweifelte nicht, ſo daß er ſich ungläubig verhalten hätte". Aber geſetzt, ἡ ἀπιστία hieße dort der „Unglaube", ſo würde auch da der Unglaube als eine bekannte Größe gedacht werden müſſen, deren Vorhandenſein das διακριθῆναι mit ſich gebracht hätte. Nun iſt vorher von Abrahams Glauben die Rede geweſen und der göttlichen Verheißung gegenüber giebt es nur die zwei Verhaltungsweiſen des Menſchen: gläubig ſein und ungläubig ſein. Mit dem Begriffe jener und mit der Konſtatierung des Gläubigſeins iſt auch des letzteren Gegenteil beſtimmt (τῇ ἀπ.). Ganz anders aber Gal. 2, 5. Denn hier verſteht ſich, wie ich oben gezeigt habe, nicht Unterwerfung oder Nichtunterwerfung als die

einzige Verhaltungsweise von selbst, welche gegenüber falschen Brüdern oder Spionen beobachtet werden kann, sondern Gewährung oder Nichtgewährung des Bruderrechtes und arglose Offenherzigkeit oder argwöhnische Reserve im Verkehr. Im übrigen will ich nicht verschweigen, daß Röm. 4, 20, wenn er sich rechtfertigen soll, eine ganz andere Auslegung verlangt. Denn ist ἡ πίστις der Glaube Abrahams, so ist nach ihr auch ἡ ἀπιστία der Unglaube Abrahams. Der Glaube und der Unglaube Abrahams erscheinen also etwa wie ein Paar ihm zur Verfügung stehender Fähigkeiten, wie die rechte und die linke Hand, von denen, wenn die eine gesetzt wird, die andere und nur sie die ausgeschlossene ist (ἡ δεξιά, ἡ πίστις· ἡ ἀριστερά, ἡ ἀπιστία), oder wie ein Paar entgegengesetzter natürlicher Affekte, welche abwechselnd die menschliche Seele bestimmen, so daß, wenn der eine als herrschend gesetzt wird, der ausgeschlossene nur der einzige andere sein kann. Es würde also der Sinn entstehen, daß Abraham thätigerweise sich der Verheißung Gottes gegenüber nicht des ihm zur Verfügung stehenden Unglaubens, sondern des Glaubens bedient habe, oder daß er leidenderweise ihr gegenüber gerade nicht durch den Affekt des Unglaubens, der ihn auch wohl beherrschte, sondern durch den des Glaubens bestimmt worden sei. Damit ist aber klar, daß in diesem Zusammenhange von dem Unglauben Abrahams zu reden die größte Verwirrung anrichtet. Man entgeht derselben nur, wenn man ἀπιστία nicht von ἄπιστος = ungläubig, sondern von ἄπιστος = unglaublich (Apg. 26, 8) ableitet. Wir Deutsche unterscheiden Wahrhaftigkeit und Wahrheit, Ungläubigkeit und Unglaublichkeit, Genauigkeit und genauer Sachverhalt, aber der Grieche kann beides durch ἡ ἀλήθεια, ἡ ἀκρίβεια, ἡ ἀσφάλεια (dies ist auch Luk. 1, 4 nicht „die Sicherheit", sondern wie τὸ ἀσφαλές „der zuverlässige Sachverhalt") und ἡ ἀπιστία ausdrücken. Übersetzt man nun hier „Unglaublichkeit", so erklärt sich erstens der Artikel; denn es ist die in V. 19 veranschaulichte und also bekannte Unglaublichkeit der in V. 18 verheißenen Sache oder der ἐπαγγελία τοῦ θεοῦ (V. 20) gemeint; und zweitens der Dativ, denn mit der Unglaublichkeit einer Verheißung ist die Möglichkeit und die Versuchung zu ihrer Bezweiflung (διεκρίθη) gesetzt; und daß diese Möglichkeit zur Wirklich-

keit geworden, Abraham dieſer Verſuchung erlegen ſei, wird geleugnet (οὐ). Und wenn wir in V. 21 leſen, daß ihn der Gedanke der unbegrenzten Schöpfermacht Gottes in ſeinem Verhalten zur Verheißung beherrſcht habe, ſo beſtätigt ſich, daß die Verheißung einen Inhalt hatte, welcher den menſchlichen Zweifel herausforderte, alſo zu den Dingen gehörte, welche, wie die Griechen ſagen, ἀπιστίαν ἔχουσιν d. i. unglaublich ſind. Dann gehört natürlich ἀλλ' ἐδυναμώθη nicht mit οὐ διεκρίθη zuſammen, ſondern nach Hebr. 11, 34 mit μὴ ἀσθενήσας (V. 19), und der Apoſtel will ſagen: die ſinnliche Erfahrung von ſeiner und ſeines Weibes körperlicher Abnahme machte ihn nicht krank und lahm am Glauben, nicht mattherzig, und was die der ſinnlichen Erfahrung gegenüberſtehende göttliche Verheißung anlangt, ſo machte ihn die Unglaublichkeit ihres Inhaltes, welche den Glauben ebenfalls erſchweren konnte, nicht irre, daß er darum gezweifelt hätte, ſondern umgekehrt beiden dem Glauben ungünſtigen Umſtänden gegenüber entfaltete und gewann er nur um ſo mehr Energie, Mut und Kraft, indem er vermöge ſeines Glaubens Gotte das zuerkannte, was ihm gebührt.

Die Vergleichung der richtig verſtandenen Stelle Röm. 4, 20 beweiſt demnach gegen die in Gal. 2, 5 verſuchte Überſetzung: „daß wir uns ihnen untergeben hätten", und für die einzig zuläſſige, und das iſt folgende: „welchen wir vermöge unſerer Selbſtunterordnung auch nicht eine Stunde lang gewichen ſind". Dieſes kann doppelt gedeutet werden: erſtens unſere eben angedeutete Selbſtuntergebung (ἡ ὑποταγή) brachte es nie auch nur eine Stunde lang mit ſich, daß wir ihnen wichen, was nur heißen könnte, daß die Unterordnung unter die jeruſalemiſchen Autoritäten weder als Pflicht noch als thatſächliche Konſequenz die Aufgabe des Widerſtandes gegen die falſchen Brüder eingeſchloſſen habe. Oder zweitens: vermöge unſerer Selbſtuntergebung blieben wir davor bewahrt, was uns ſonſt hätte begegnen können, den falſchen Brüdern auch nur eine Stunde lang nachzugeben oder nachzuſtehen, was nur heißen könnte, daß Paulus und die Seinen durch den Eintritt in eine Klientenſtellung gegen die jeruſalemiſchen Autoritäten oder durch ihre Selbſtunterſtellung unter den Befehl derſelben den Vorteil gehabt haben, dem Andringen der falſchen Brüder

gegenüber ihre Rechte und Stellung behaupten oder den mit ihnen wetteifernden falschen Brüdern gegenüber das gleiche Maß von Achtung und Gunst bewahren zu können. Keine dieser Deutungen wird den Auslegern gefallen, obwohl sie die syntaktisch allein möglichen sind, und mit Recht, denn auf einen solchen Satz, der nicht ausdrückt, welches Verhaltens sich Paulus befliſſen, sondern welche Vorteile er von seinem Verhalten gehabt habe, konnte nicht ein solcher Absichtssatz folgen, wie ihn ἵνα bringt. Im Zusammenhange will er zeigen, daß seinem und der Seinigen Verhalten oder einer bestimmten Einzelhandlung die Absicht zugrunde lag und der Erfolg zu danken ist, daß die Wahrheit des Evangeliums unversehrt erhalten bleibe. Nicht das Glück, nicht haben weichen zu müssen vermöge seiner ὑποταγή, sondern die Handlung oder das Verhalten der ὑποταγή selbst ist es, welche jene Absicht und jenen Erfolg hatte, und dieser Begriff hätte müssen die eigentliche Aussage bilden: ὑπετάγημεν ἵνα (μὴ εἴξωμεν τοῖς π. ψ. καὶ) ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐ. διαμείνῃ. Nun kann man aber im Griechischen von demjenigen, welcher sich dazu herbeiläßt und bequemt, sich dem Spruche einer fremden Autorität zu unterstellen, nachdem er bisher auf sich selbst gestanden hat, zutreffend sagen: εἶξε τῇ ὑποταγῇ, der Unterordnung Raum geben, cedere subiectioni. Und wenn Paulus eine solche Selbstverleugnung übte, so konnte er dieses aus der Absicht rechtfertigen, das im Vergleich zur eignen Selbständigkeit höhere Gut der Wahrheit des Evangeliums dadurch zu sichern. Fassen wir in diesem Sinn εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ auf, so ist alles in Ordnung, denn dann haben wir in jener Formel nur eine konkrete Modifikation des allgemeinen Begriffes ὑπετάγημεν, von dem wir eben sahen, daß er allein zu dem Inhalte des folgenden Satzes in dem durch ἵνα ausgedrückten Verhältnisse des Mittels zum Zwecke stehe. Diese Möglichkeit wird ferner zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir das Verhältnis des vorangestellten πρὸς ὥραν, welches die Unterordnung als eine nur zeitweilige bezeichnet, zu dem Verbalausdrucke des Zweckſatzes erwägen. Er hätte ja lauten können φανερωθῇ, „damit die Wahrheit offenbar werde", oder διελθῇ, „damit sie bis zu euch hindurchdringe"; die Wahl aber von διαμένειν beweist, daß der Gegensatz von zeitweiligem Verlust und von dauerndem

Gewinn, von zeitweiligem Verluſte für ſich ſelbſt und von bleibendem Gewinn für die Leſer beabſichtigt iſt. Wenn der Heidenapoſtel durch zeitweiligen Verzicht auf ſeine Selbſtherrlichkeit die Wahrheit des ihm anvertrauten Evangeliums für die ihm am Herzen liegende und anvertraute Heidenwelt für immer erhalten kann, ſo iſt es ein ehrenvolles Opfer, das er bringt, und ein Opfer, das er ſich gefallen laſſen kann (*εἴκειν τῇ ὑποταγῇ*).

Dieſe Überlegung führt uns alſo durch die erkannte Notwendigkeit, *τῇ ὑποταγῇ* für einen Dativ und nicht für den Ablativ zu nehmen, zu dem erſten Eindrucke zurück, daß *οἷς* und *τῇ ὑποταγῇ* in dieſem Satze ſich nicht vertragen, daß, wie Wieſeler und Zimmer richtig ahnten, in dem Verb dieſes Satzes das Prädikat ſtecke, welches zu *διὰ τοὺς παρ. ψ.* in V. 4 vermißt wird, und daß die Korruption des Textes jedenfalls in der Einſchwärzung des ſchon von Hugo Grotius verdächtigten *οἷς* beſtehe. Ob auch in der Hineinfügung von *οὐδέ*, von dem ich eben gleichfalls abſah, liegt nicht ſo unmittelbar auf der Hand. Denn wenn ich dafür das anſprechende Verhältnis der Zeitweiligkeit der Selbſtverleugnung zu dem bleibenden Gewinn geltend machte, den ſie einbringen ſollte, ſo kann man entgegenhalten, nicht bloß dieſer Gegenſatz, ſondern auch der Parallelismus ſei natürlich und anſprechend, welcher ſich ergebe, wenn man als Hauptſatz eine Ausſage über die beſtändige Verfaſſung der Fügſamkeit (*οὐδὲ πρὸς ὥραν*) ſtatuiere, indem dann der ungebrochenen Beſtändigkeit hier der dauernde Beſtand entſpreche, von welchem der Abſichtsſatz redet. Die Abſicht, dieſen zu ſichern, erklärt und entſchuldigt den anſcheinenden Eigenſinn, mit welchem ſich der Apoſtel gegen jedes Nachgeben beharrlich geſträubt hat. Gleichwohl zeigt eine weitere Erwägung des Zuſammenhanges, daß die Beibehaltung des *οὐδέ* den Apoſtel in Widerſpruch mit ſich ſelbſt verwickelt. Denn da nach Wegfall des unmöglichen *οἷς* die *ὑποταγή* nur die unter die Autoritäten ſein kann, ſo muß die Unterordnung, deren ſich der Apoſtel beſtändig erwehrte, entweder im Nachgeben gegen die beſtimmte Forderung der Autoritäten beſtehen, den Titus zu beſchneiden, oder allgemeiner in der Unterſtellung des pauliniſchen Evangeliums unter den entſcheidenden Spruch der Urgemeinde und ihrer Häupter. Aber nachdem

er in V. 3 aufs nachdrücklichſte konſtatiert hat, der Spruch der Autoritäten habe jede Beeinträchtigung der Freiheit des Titus zu bleiben, wie er war, und der Freiheit des Paulus, ihn zu laſſen wie er war, abgewieſen, kann er jetzt nicht das gerade Gegenteil andeuten, es ſei ihm auferlegt worden, auf ſeine Freiheit zu verzichten und ſtatt dem eignen Willen, vielmehr dem entgegengeſetzten Befehle fremder Autorität zu folgen (ὑποταγή); er habe ſich aber nicht einen Augenblick dazu bequemt. Wäre letzteres die Wahrheit, ſo hätte er dürfen nicht durch V. 2. 3 gefliſſentlich den Schein erwecken, er wolle ſagen, welche weitgehende Beſtätigung ſeines Evangeliums ihm die Anrufung des Spruches der Urgemeinde eingebracht habe, indem ſie ſogar den Titus in ſeiner Unbeſchnittenheit ohne weitere Bedingungen als chriſtlichen Bruder und Mitarbeiter am Evangelium anerkannten; ſondern V. 3 mußte etwa lauten: „ſie forderten zwar nicht die Beſchneidung aller Heidenchriſten, aber die des Titus wenigſtens ſuchten ſie im Widerſpruch mit ihrem prinzipiellen Spruche durch öftere Verſuche zu erzwingen", wogegen ich aber von vornherein und immer wieder ein kategoriſches „Nein!" ſetzte. Ich darf es dem Leſer überlaſſen, ob V. 3 durch irgendwelche Künſte zu jenem Sinne gebracht werden kann, wonach er nicht ſagen ſoll, wie Paulus und Titus in Jeruſalem behandelt worden, ſondern welche heldenhafte Feſtigkeit ſie ſelbſt der dort erfahrenen Behandlung gegenüber bewieſen haben. Alſo kann unter der ὑποταγή nur ganz allgemein die Unterſtellung unter die Entſcheidung der Urgemeinde und ihrer Häupter als Autoritäten verſtanden werden. Aber dann widerſpricht ſich Paulus wieder in der kraſſeſten Weiſe. Denn indem er nach Jeruſalem ging und der Urgemeinde und apart den maßgebenden Autoritäten ſein Heidenevangelium mit der Abſicht vorlegte, ihren Urteilsſpruch über ſeine Berechtigung zu vernehmen, er, der drei und 14 Jahre ſelbſtändig und ohne dergleichen autoritative Beſtätigung in ſeinem eigentümlichen Amte Thätiggeweſene (1, 15—24), bequemte er ſich (εἴξαμεν) thatſächlich zu einer zeitweiligen (πρὸς ὥραν) Suſpenſion ſeiner Selbſtherrlichkeit und Autonomie (ὑποταγή). Oder wie ſoll man es anders denn als ein zeitweiliges Raumgeben für die Unterſtellung unter fremde Entſcheidung, als einen zeitweiligen Verzicht auf die

bisher behauptete autarkiſche Selbſtherrlichkeit und autonome Selbſtändigkeit im Heidenapoſtolat bezeichnen, wenn Paulus das bisherige Verhalten, wonach er ſein Heidenmiſſionswerk ohne jede Rückbeziehung auf Direktiven der Urgemeinde, lediglich auf eigene Hand und auf den eignen Namen angegriffen und betrieben hatte, aufgab und auf Anlaß einer Streitfrage über ſeine Vollgültigkeit und Berechtigung dieſes ſein eigenes Werk vor das Forum der Urgemeinde und ihrer Autoritäten brachte, damit ſie ihrerſeits urteilen, ob es ein vergebliches und verkehrtes, oder ein notwendiges und richtiges ſei? In dem Augenblicke wenigſtens und für den Augenblick (πρὸς ὥραν), wo er nach Jeruſalem ging und nicht etwa aus ſeiner amtlichen Vollmacht und Selbſtgewißheit heraus den Autoritäten befahl, ſich vor ihm zu beugen und alle Widerſacher ſeines Werkes zu exkommunicieren, ſondern ſich zu der Rolle eines Mannes bequemte, der trotz aller ſubjektiven Gewißheit von ſeinem Rechte dasſelbe angefochten ſieht und deshalb zu der von ſeinem Widerpart als kompetenter Schiedsrichter anerkannten Autorität geht, um durch ihren Spruch hinfort in ſeinem guten Rechte geſchützt zu ſein, und alſo den jeruſalemiſchen Autoritäten die Frage vorlegte, ob ſein Werk berechtigt ſei oder nicht, verzichtete er ſo lange auf den Gebrauch des Rechtes ſeiner gottgegebenen Selbſtherrlichkeit, bis der entſcheidende Spruch, den er herausgefordert, ergangen war und ſie ihm wiedergab (ὑπετάγη). Es war eine Herablaſſung und Selbſtdemütigung, zu der er ſich bequemte, wenigſtens momentan das als zweifelhaft anſehen zu laſſen, was er kraft von Gott eingegebener ſubjektiver Selbſtgewißheit 17 Jahre lang als unzweifelhaftes Recht und Pflicht geübt hatte; um ſeiner ſelbſt willen that er es nicht, denn er müßte der nicht geweſen ſein, als den er ſich 1, 18—24 gefliſſentlich darſtellt, wenn es ihm nicht ſauer geworden wäre, und wenn er von dem günſtigen Ausfall eine Steigerung ſeiner eignen Selbſtgewißheit erhofft und vom ungünſtigen eine Schwächung ſeiner innern Überzeugung gefürchtet hätte. Wohl aber konnte er es thun, um dem echten Heidenevangelium in den heidenchriſtlichen Gemeinden hinfort unangefochtenen Beſtand zu ſichern, und die letzteren vor den Erſchütterungen zu bewahren, die die Anfechtung ſeines eigentümlichen Apoſtelrechtes ihnen bringen konnten (ἵνα

κτλ.), und er that es, weil wirklich solche vorhanden waren, die es anfochten und von denen zu besorgen war, daß sie es immer wieder thun würden, so lange sie vorgeben konnten, die autoritativen Vertreter des echten Evangeliums für sich zu haben (διὰ τοὺς κτλ., V. 4). Nicht für sein eignes Bewußtsein zwar, wohl aber in der Absicht, dem Fortgange des Heidenevangeliums die bedrohte freie Bahn zu erhalten, bequemte er sich auf bestimmten Anlaß hin einmal vorübergehend zur Unterordnung und ließ sich nicht an seiner eignen Gewißheit genügen. Gewann er doch durch den Spruch der angerufenen Autorität das sichere Mittel, seine Gemeinden gegen den verderblichen Einfluß der Verdächtiger der Rechtsbeständigkeit ihres Christentums zu schützen. Und daß das Hingehen nach Jerusalem ein Schritt war, den er nicht in freier, selbständiger Entschließung gethan, nicht in individueller Selbstherrlichkeit, und der nach der Selbstschilderung in 1, 15—24 befremdlich empfunden werden mußte, giebt er selbst aufs deutlichste jenes dadurch zu erkennen, daß er mittelst μετὰ Βαρνάβα ausdrückt, er habe sich dem Barnabas damit angeschlossen — denn für dieses ehemalige Glied und diesen früheren Delegierten der Muttergemeinde war die Reise nach Jerusalem ein natürlicher Schritt, nicht für Paulus den durch Gott und Jesum Christum delegierten Apostel — und dieses dadurch, daß er hervorhebt, göttliches Geheiß ebenso übernatürlicher Art wie die göttliche Berufung zum Apostel (κατὰ ἀποκάλυψιν V. 2 vgl. mit 1, 12) habe ihn getrieben zu thun, was an sich unnötig und unziemlich erscheinen könnte, daß er der unmittelbare Gottesbote nach 17 Jahren für sein eigenes Amtsgebiet den Spruch anderer anrief, welche höchstens nur ebenso wie er unmittelbare Gottesboten, und dieses in einem andern Gebiete waren.

Nach diesem allen hat sich Paulus vorübergehend dazu bequemt (πρὸς ὥραν εἶξεν), den Schiedsspruch fremder Autoritäten anzurufen und sich ihm zu unterstellen (τῇ ὑποταγῇ), und wenn wir, dem Paulus wohlwollende Leser, eben dieses aus V. 1—3 herauslesen, wie vielmehr mußten die gegen seine Unabhängigkeit von Jerusalem argwöhnischen Galater hier den Beweis finden, daß er von dort wenigstens zeitweilig sich abhängig gewußt und gezeigt habe! Und nun reime man damit zusammen, daß derselbe

Paulus, der eben von sich eine bestimmte Handlung der ὑποταγή gegen die jerusalemischen Autoritäten bekannt hat, in demselben Atemzuge fortfährt, er habe sich nie, auch nicht für einen einzelnen Augenblick, zur ὑποταγή unter sie bequemt! Ist also οἷς interpoliert und zu streichen, dann notwendig auch das οὐδέ, und es ergiebt sich, daß erst, nachdem das οὐδέ in den Text gesetzt war, οἷς eingeschoben wurde, um den Selbstwiderspruch des Apostels dadurch zu heben, daß man unterschied die Autoritäten, denen er nach V. 2. 3 sich unterstellt habe, und die falschen Brüder, die es nicht wert waren, daß er sich ihnen auch nur einen Augenblick in Unterordnung fügte (s. die Belege unten).

Es ist also beides, οἷς und οὐδέ aus dem Texte zu verweisen, und erst dadurch gewinnen wir den passenden Abschluß der mit διά V. 4 beginnenden Periode: „Wegen der nebeneingeschlichenen falschen Brüder gaben wir für einen Augenblick der Unterordnung Raum, damit die Wahrheit des Evangeliums in Beziehung auf euch im Bestande bliebe." Dieser Satz hat einen Inhalt, welcher allein die Verknüpfung mit dem Vorangehenden durch δέ vollkommen rechtfertigt. Schon Tertullian hat dieselbe mit dem feinen Gefühl eines der griechischen Sprache mächtigen Rhetors richtig und in einer jedem unbefangenen Sinne sich bestätigenden Weise durchschaut, wenn er (a. a. O.) sagt: „Quum praemittit, ‚sed nec Titus — coactus est circumcidi', dehinc subjungit (δέ) ‚propter — falsos fratres' contrarii utique facti incipit reddere rationem ostendens, propter quid fecerit, quod nec fecisset nec ostendisset, si illud propter quod fecit non accidisset. — ergo cesserunt, quia fuerunt propter quos cederetur. Hoc enim rudi fidei et adhuc de legis observatione suspensae competebat, ipso quoque apostolo ne in vacuum cucurrisset aut curreret suspecto." Desgleichen Ambrosiaster (a. a. O., p. 470): „Sed et litterae hoc indicant quia cessit. Nam supra dicit (V. 3) Titum — non esse compulsum circumcidi et subicit (δέ) dicens ‚propter — falsos fratres'. Quid iam sonat, nisi quia cessit ad horam propter subintroductos falsos fratres? Si quo minus, quomodo verba se sequerentur?" Die Verknüpfung von V. 4 und V. 5 mit V. 3 habe, je nachdem οὐδέ gelesen werde oder nicht, nur folgenden Sinn: „aut cessurus propter fratres falsos

non cessit, aut non cessurus propter falsos cessit". Im erſteren Falle ergebe ſich der Sinn, daß Paulus eigentlich gegen ſeine Neigung widerſtanden habe und es den dann mit Unrecht ſo genannten falſchen Brüdern zu danken ſei, daß ſie ihn davon zurückhielten, zu thun, was er nicht durfte; außerdem ſtehe die abſolute Verneinung im Widerſpruche mit der historia, ſofern Paulus ja den Timotheus beſchnitten habe. Es könne alſo nur die poſitive Ausſage πρὸς ὥραν εἴξαμεν ſein, die durch δέ mit V. 3 verbunden werde.

Aber ſo richtig bei dieſen Vätern das ſyntaktiſche Verhältnis der Sätze V. 3 und V. 4. 5 zu einander erkannt iſt, ſo wenig annehmbar iſt die materielle Deutung des Schrittes der Anbequemung, den Paulus in V. 4. 5 von ſich ausſagt. Tertullian verſteht ihn nämlich geradezu von der Beſchneidung des Titus, und muß dann durch die künſtlichſte Theorie von der Welt den Inhalt des Galaterbriefes und die Thatſache, daß die Heidenchriſtenheit auf die Autorität Pauli hin unbeſchnitten geblieben iſt, mit ſeinem Zugeſtändniſſe der Beſchneidung des Titus ausgleichen. Es ſei nämlich nur eine Art Kriegsliſt gegen die falſchen Brüder geweſen, wodurch er ſie (es bleibt dunkel, wieſo?) ſo lange verhindert habe, das Chriſtentum zu verjuden, bis die älteren Apoſtel ihn als gleichberechtigt anerkannt und ihm das Amt der Heidenpredigt auferlegt hätten. Nach dieſem Akte war er eben ein ganz anderer; da konnte er durch ſeine öffentlich anerkannte Autorität die chriſtliche Freiheit ſchützen, und der Akt der Beſchneidung des Titus als eine nur vorübergehende Gefälligkeit (Victorinus a. a. O.: „sed non ut semper sequeremur") des noch nicht eigens ordinierten Apoſtels hatte keine Folgen der Verbindlichkeit für die Zeit nach ſeiner Ordination. („Frustrandi erant falsi fratres speculantes libertatem Christianam ne ante eam in servitutem abducerent Judaismi, quam Paulus sciret se non in vacuum cucurrisse, quam dexteras ei darent antecessores, quam ex censu eorum in nationes praedicandi munus subiret. Necessario igitur cessit ad tempus.")

Aber abgeſehen von dem ſchlecht gelöſten Widerſpruche, in den ſich danach Paulus verwickelt hätte, widerſteht dieſer Deutung der Wortlaut. Denn nachdem in V. 3 abſolut verneint iſt, daß die

Beſchneidung auch nur des Titus geheiſcht worden ſei, kann der Vollzug derſelben nicht mehr eine zeitweilige ὑποταγή gegen eben die Stelle genannt werden, von welcher kein ἐπίταγμα dieſes Inhaltes ergangen iſt, ſondern höchſtens die freiwillige Erfüllung eines als Forderung unberechtigten und darum auch nicht ausgeſprochenen Wunſches. Es muß alſo gegen den Text angenommen werden, daß unter den Nichtfordernden V. 3 die falſchen Brüder V. 4 nicht einbegriffen ſeien, daß dieſe nach wie vor die Beſchneidung gefordert haben, und daß die Unterordnung des Paulus eine ſolche unter ſie geweſen ſei (Victorinus a. a. O.: fecimus [Mai: ferimus] quae illis facienda videbantur), ähnlich wie Wieſeler es ſich dachte. Dann hätte er alſo den eigens deshalb, daß ſie Unterjochung im Sinne hatten, geſchmähten Widerſachern ſeine chriſtliche Freiheit geopfert, damit ihnen die Luſt vergehe, hinfort noch weiter die chriſtliche Freiheit der Heidenchriſten zu beeinträchtigen!

Dieſe Deutung wird auch nicht durch die Art und Weiſe gebeſſert, wie Ambroſiaſter ſie fortgebildet hat. Er ſieht richtig, daß, wenn die Unterordnung des Paulus in der Beſchneidung des Titus geſucht werden ſollte, damit konſtatiert wäre, daß die jüdiſchen Chriſten alle unbeſchnittenen Heidenchriſten perhorresciert hätten, und daß Paulus ſein ganzes Werk verleugnet hätte, wenn er ihnen durch nachträgliche Beſchneidung des Titus bei dieſer entſcheidenden Verhandlung thatſächlich recht gab. Darum nimmt er an, das δέ in V. 4 leite einen Satz ein, der ſich auf ſpätere Zeiten beziehe und erkläre, weshalb Paulus doch wohl einmal gethan habe, was er in Jeruſalem nicht brauchte, und was ſeine Leſer ihm entgegenhalten konnten. Und dieſes ſei nichts anderes als die Beſchneidung des Timotheus. Einen Widerſpruch involviere dieſe nicht, da eben ein Unterſchied ſei zwiſchen Titus als reinem Heiden und Timotheus, dem Sohne einer Jüdin. Dieſen habe er beſchneiden können unbeſchadet der Abſicht (p. 470) ut veritas evangelii permaneat apud gentes cum non subiciunt se circumcisioni, denn de gentibus scandalum (Judaei) non habebant, unde Titus non est compulsus circumcidi. Darum habe er bei Timotheus nachgeben können. Er habe es gethan, aus den Gründen, die διὰ δέ einführe: causas exponit cur fecerit quod

faciendum negabat, und mit der Absicht ut circumciso Timotheo cessaret dolus et scandalum Judaeorum (p. 469). Und der Unmöglichkeit, diesen Schritt eine ὑποταγή gegen die nicht befehlenden Apostel oder die nicht zum Befehl berechtigten falschen Brüder zu nennen, entgeht er dadurch, daß er ἡ ὑποταγή im Gegensatze zur christlichen Freiheit vom Gesetze, als Unterordnung unter dieses auffaßt: ad horam nos subiecimus servituti, humiliantes nos legi.

Aber so anerkennenswert hierbei der Versuch ist, das um der falschen Brüder willen Geschehene aus der engen zeitlichen Verbindung mit V. 3 herauszulösen, so unmöglich ist die Ausführung. Denn vor der weiteren Erzählung über das Ende der jerusalemischen Verhandlung (V. 7 ff.) den Sprung in eine weit spätere Zeit zu machen, konnte Paulus seinen Lesern nur zumuten, wenn er erstens durch deutlichen Ausdruck die Zeiten unterschied und zweitens eine Sache berührte, welche mit der Frage nach der Beschneidung des Titus Analogie hatte, oder, falls sie ganz andersartig war, durch Darlegung ihrer Verschiedenheit unanstößig gemacht wurde. Aber er sagt weder ὕστερον, noch nennt er den Timotheus, noch sagt er, daß die von ihm später Beschnittenen keine reinen Heiden, wie Titus, gewesen seien, so daß kein Mensch hieran denken kann, sondern annehmen muß, Paulus habe doch ebendasselbe einmal in Unterwürfigkeit gethan, was er nach Ambrosiaster selbst nicht thun durfte. Und in einem Zusammenhange, der sich um die eine Frage dreht, ob Paulus selbständig oder den Uraposteln subordiniert sei, und in welchem vom Gesetze gar keine Rede ist, kann die Subordination (ἡ ὑποταγή) nur die eine unter die Urapostel, nicht die unter das Gesetz sein.

Dieses hat Hieronymus richtig erkannt. Paulus kann nicht von Subordination unter die falschen Brüder reden, auch nicht in dem von der Interpolation οἷς οὐδέ befreiten Texte, sondern nur von der gegen die Apostel; und weiter, da die Apostel die Beschneidung nicht einmal des Titus forderten, so kann der Akt der Subordination unter die Apostel nicht darin bestehen, daß er den Titus beschnitten hätte, sondern (a. a. O., p. 239) accipere debemus ut ad horam cessio non circumcidendi Titum sed eundi Jerosolymam fuerit (so auch Semler in den

Prolegg., und Windiſchmann [Mainz 1843], S. 46 f.). Und den ſtarken Ausdruck der subjectio bezieht er genau ebenſo, wie ich oben (S. 56 f.) auf den Kontraſt zwiſchen der Selbſtgewißheit des Apoſtels über ſein Lebenswerk und der Anrufung der Urgemeinde und ihrer Autoritäten um einen beſtätigenden Ausſpruch ſeiner Gültigkeit, als welche bei jener nur durch einen Akt der Selbſtverleugnung und Selbſterniedrigung möglich geweſen ſei. Und dieſer ſelbſt erkläre ſich nur aus dem Anlaſſe V. 4: „seditione ob legem Antiochiae concitata“ (p. 239), und aus dem großen dadurch erreichbaren Zwecke V. 5b: „se humiliat et ne forte in vacuum curreret — inquirit, quando ipse quoque Paulus et Barnabas missi sunt et hoc esse — ‚ad horam cessimus subiectioni, ut‘ etc. Quod scilicet propterea Paulus et Barnabas de re manifesta quasi dubia se mitti passi sunt Jerosolymam, ut maiorum quoque iudicio evangelii gratia confirmata credentibus probaretur et nulla resideret ultra dubitatio circumcisionis omissae, quum apostolorum esset litteris imperatum, iugum legis ab his qui in Christum crediderint ex gentibus auferendum esse.“ (p. 238.)

So iſt es in der That; das δέ des 4. Verſes kann nicht ein anderweitiges Faktum hinzubringen, durch das die Bedeutung von V. 3 abgeſchwächt und ſeine Geltung nachträglich teilweiſe zurückgenommen würde. Denn Paulus mochte hinterher ſo viele beſchneiden, wie er wollte, das in V. 3 Geſagte bliebe doch beſtehen, daß die Urgemeinde und ihre Autoritäten im entſcheidenden Augenblicke die Beſchneidung der Heidenchriſten für unnötig erklärt haben; und er mochte dieſes noch ſo ſehr nicht um ſeiner ſelbſt willen, ſondern in Rückſicht auf falſche Brüder thun, es konnte nie eine Unterordnung unter einen die Beſchneidung fordernden Befehl ſein, da die einzige Stelle, deren Urteilsſpruche er ſich nach V. 2 untergeben hat, es ein- für allemal abgelehnt hat, einen ſolchen zu erteilen. Sondern das δέ bezieht ſich auf den ganzen einheitlichen Paſſus der Erzählung V. 1—3, um ſeinen Inhalt als Gegenſtand einer neuen Beleuchtung zu bezeichnen oder eine anderweitige Bemerkung über das dort berichtete Faktum anzuknüpfen, ohne welche die Leſer auf ein naheliegendes Mißverſtändnis hätten geraten müſſen. Es liegt nämlich auf der Hand, daß, wie ich

schon oben andeutete, Paulus in V. 3 statt eine ruhig fortschreitende Darlegung der Antwort zu geben, welche ihm auf seine inhaltsschwere und für die Leser beängstigende Frage geworden ist, die Erzählung wie zur vorläufigen Milderung der Spannung in der Seele der Leser, mit einem kurzen Satze zu Ende führt, welcher, mit ἀλλά eingeleitet, sofort an seiner Spitze die Sorge abwehrt, als sei auf seine Frage μὴ εἰς κενόν; ein „Ja!" erfolgt, dann aber nicht das für ihn selbst wichtigste Resultat der mit seiner Frage eingeleiteten Verhandlung bringt, wie sein Werk als unzweifelhaftes Zeugnis Gottes für seinen besonderen Beruf und er als den Urapostеln gleichbegnadeter Amtsgenosse erklärt worden ist. Dieses verspart er vielmehr bis zuletzt (V. 7 ff.), um es unter einem andern Gesichtspunkte und anknüpfend an eine Wiedererwähnung der Verhandlungen in Jerusalem (V. 6) auszusagen. In V. 3 dagegen beschränkt er sich auf die Konstatierung des negativen Resultates, welches für die Leser in Ansehung ihrer selbst das allerwichtigste war, daß nämlich die Beschneidung für die Heidenchristen als unnötig erklärt wurde. Und er thut dieses der Lebendigkeit der Rede entsprechend und mit Bezug auf die vorerwähnte Mitnahme des Titus, in der Weise, daß er die Behandlung dieses seines heidnischen Lebensgenossen und Berufsgehilfen als den signifikantesten Ausdruck der erwünschten Antwort erscheinen läßt, die er erhalten hat. Diese Umstände nun, daß der Apostel die breit angelegte Erzählung V. 1. 2 überraschend schnell mit Vorwegnahme des für die Leser wichtigsten Resultates zu einem vorläufigen Ende bringt, und daß dies Resultat in einem Satze ausgedrückt ist, welcher den befriedigenden Schluß der hierhergehörigen Geschichte des Titus bildet, beweisen, daß V. 1 bis 3 für seine Vorstellung nunmehr ein abgeschlossenes Ganze bilden, auf welches zurückblickend er eine weitere Bemerkung (δέ) über die Beweggründe dieses ganzen Schrittes anknüpfen kann. Man bemerke doch, daß dieselben im Vorhergehenden nirgends ersichtlich sind. Wann er nach Jerusalem gegangen, mit wem, daß mit Gottes Genehmigung, hat er zwar gesagt, auch was er in Jerusalem gethan, gefragt, und teilweise, welche Antwort er erhalten. Aber mit keinem Worte hat er erklärlich gemacht, weshalb er, der selbstherrliche Apostel, nach 17 Jahren selbständiger

Amtsführung auf einmal nach Jerusalem geht und sein Evangelium und seine Amtsführung derselben Urgemeinde und ihren Häuptern zur Beurteilung unterstellt, deren Kompetenz, über sein Apostolat zu befinden, er doch mit ausdrücklichen Worten vorher abgelehnt hat und in einer 17jährigen Thätigkeit thatsächlich ignoriert haben will. Jedem Leser von heute, und vor allem den gegen ihn argwöhnisch gemachten Galatern, mußte dieser Schritt außerordentlich befremdlich erscheinen, und wenn aus dem Schweigen Pauli davon, daß die Urapostel ihn zur Vernehmung citiert, auch entnommen werden durfte, er sei aus eignem Entschlusse hingegangen und nicht auf eine Ladung aus Jerusalem, so mußte man um so sicherer sein Hingehen als einen deutlichen Beweis dafür ansehen, daß er sich trotz aller Selbstherrlichkeit in so langen Jahren endlich doch unsicher geführt und sein in der Isolierung schwankend gewordenes Selbstbewußtsein in der bisher verschmähten Anlehnung an die ältere christliche Autorität stärken gewollt habe. Und wenn er insbesondere den unbeschnittenen Christen Titus mitnahm und nun mit deutlich triumphierendem Tone verkündet, die jerusalemischen Autoritäten haben ihn, so wie er es von Paulus wegen war, als einen vollen Christen anerkannt, ohne ihm dazu erst noch die Beschneidung aufzuerlegen, muß er da nicht insbesondere hinsichtlich der Frage der Beschneidung der Heidenchristen an seiner bisherigen Überzeugung und Praxis irre, und darum des Wunsches geworden sein, seine unbeschnittenen Heidenchristen von den jerusalemischen Autoritäten geprüft und konfirmiert zu sehen? Wenn er keine außer ihm gelegene Gründe zu diesem Schritte im Folgenden angiebt, so mußte jeder Leser von 1, 15 bis 2, 3 sie in ihm selbst, in inneren Zweifeln und Qualen zu suchen sich veranlaßt fühlen, in einer Unsicherheit über die Wahrheit und Rechtsbeständigkeit seines bisher als selbständig und unabhängig angesehenen Apostolates, die er durch Bestätigung von jener Autorität gehoben zu sehen wünschte („ab illis probari et constabiliri desiderarat", wie Tertullian sagt). Es ist also für des Apostels Zweck notwendig und für den Leser erwartet, wenn er in V. 4 fortfährt: „Diese einmalige Anbequemung an die Unterordnung unter die Urgemeinde geschah aber nicht, weil ich in mir unsicher geworden wäre und solche Erklärung nötig gehabt hätte,

ſondern ſie ward der falſchen Brüder wegen nötig, um gegen die von ihnen drohende Gefahr die Wahrheit des Heidenevangeliums im Beſtande zu erhalten". Denn jeder Leſer hat die Frage auf den Lippen: „Wozu in aller Welt den Titus und alle Heidenchriſten durch die Appellation an die Urgemeinde der Gefahr ausſetzen, daß ihnen die Vollberechtigung als Chriſten abgeſprochen und behufs Erlangung derſelben die Beſchneidung aufdiktiert werde?" Und wenn Paulus auch hoffte oder vorausſah, es werde nichts anderes herauskommen, als was wirklich herausgekommen iſt, nämlich eine Beſtätigung der Freiheit der Heidenchriſten von der Beſchneidung, wozu rief die ſelbſtändige Autorität für das heidenchriſtliche Gebiet die Autorität für die judenchriſtliche Reichshälfte an, daß ſie ihr zuhilfe komme, als könne ſie allein nicht mehr beſtehen? Die vorher ausgeführte Thatſache, daß Paulus 17 Jahre ohne dieſes Bedürfnis amtiert hat, macht zwar geneigt zu glauben, daß nicht ſpät aufgetauchte Zweifel und Bedenken in ſeinem Innern ihn bewogen haben, von den jeruſalemiſchen Autoritäten ſein Amt und Werk beſtätigen zu laſſen, welches ihm bisher durch ſein eignes Bewußtſein von ſeinem göttlichen Berufe genügend beſtätigt geweſen war, ſondern äußere Umſtände und Hinderniſſe; aber wenn er ſie nicht nennen würde, ſo würde dieſes abſichtlich erſcheinende Schweigen den Argwohn begünſtigen, er habe die Verantwortung für ſein amtliches Thun nach ſo langen Jahren doch nicht mehr allein zu tragen vermocht und die aus der damasceniſchen Offenbarung ſtammende Gewißheit habe ſich im Laufe der Zeit abgeſchwächt, was dann auf die Wertung jener Offenbarung übel zurückwirken könnte. Man ſage nicht, es habe den Leſern genügen müſſen, zu wiſſen, daß ſein Gang nach Jeruſalem *κατὰ ἀποκάλυψιν* geſchehen ſei. Denn dieſer allgemeine Ausdruck giebt nicht den materiellen Beweggrund an und ermangelt aller derjenigen konkreten Beſtimmtheit und des ſpezifiſchen Charakters, welche wir für den Beweggrund poſtulieren müſſen, der den Paulus veranlaßte zu thun, was ihm in 17 Jahren nicht in den Sinn gekommen war. Der Ausdruck ſagt nur ganz allgemein, daß ſein Gang nach Jeruſalem auf den ihn veranlaſſenden Beweggrund hin in Übereinſtimmung geweſen ſei mit einer göttlichen Weiſung, und er ſich auf eine ſolche hin entſchloſſen habe, den zu jenem

Gange aufforbernben Beweggründen nicht zu widerſtehen. Wir wiſſen von vornherein weder, ob ſie heiſchte, was ihm zuwider war, oder ob ſie ihn beruhigte über ſolches, was ihm bedenklich erſchien, noch wie ſie ſich zu der damasceniſchen Offenbarung und dem davon regulierten Benehmen des Paulus in den letzten 17 Jahren verhielt. Jedenfalls beſteht die Möglichkeit, anzunehmen, daß ſie dem Paulus ſein bisheriges ſelbſtändiges Treiben und ſeine Ignorierung der jeruſalemiſchen Autoritäten als ungehörig oder inopportun, als auf einem Mißverſtändnis der damasceniſchen Berufung ruhend verwies, daß ſie zwar nicht dieſe ſelbſt, wohl aber den Eindruck korrigierte, den er von jener gehabt und in den 17 Jahren der Ablehnung jeder offiziellen Unterſtützung von Jeruſalem bethätigt hatte. Und wenn Paulus etwa innerlich von Zweifeln über die volle Rechtsbeſtändigkeit ſeines Werkes gequält war, ſo konnte die göttliche Offenbarung ihn nach Jeruſalem gehen heißen, als das geeignete, gottverſehene Mittel, ſeine Selbſtgewißheit in einer alle künftigen Skrupel ausſchließenden, weil auf objektive Autorität zurückgehenden Weiſe wiederzugewinnen.

Die Natur der Sache alſo, der nach deutlichem Ausdruck ſtrebende Gedankengang des Apoſtels, endlich die ſyntaktiſche Fügung fordern unbedingt die von Hieronymus bezeugte alte Auffaſſung, wonach V. 4. 5 (διὰ δέ) den Beweggrund angeben, welcher vor der Reiſe nach Jeruſalem (V. 1—3) gelegen, dieſen einmaligen Akt (πρὸς ὥραν) einer bisher abgelehnten (εἴξαμεν) Subordination unter die jeruſalemiſche Urgemeinde und ihre Häupter (τῇ ὑποταγῇ) für Paulus und Barnabas nötig gemacht hat. Dem entſpricht nun aber auch der Satz V. 4. 5 durchaus, erſtens indem er, worüber das Nähere ſchon oben geſagt iſt, am Ende die definitive Sicherung der heidenchriſtlichen Gemeinden gegen jede Verdächtigung des pauliniſchen Heidenevangeliums, das ſie beſitzen, als eines nur halb gültigen oder unechten gegenüber dem jeruſalemiſchen als das hohe, unter allen Umſtänden zu gewinnende Gut bezeichnet, um deſſentwillen Paulus und Barnabas wohl einen Augenblick von der Forderung, die heidenchriſtlichen Gemeinden ſollten bei der eignen Autorität als der abſolut genügenden beruhen, abſehen, und, als hätten ſie ſelbſt keine genügende Autorität, ſich ſelbſt und die darum beunruhigten Gemeinden dem

Wahrſpruche Jeruſalems unterſtellen konnten. Und zweitens, indem er an der Tonſtelle des Satzes in ausführlicher Beſchreibung eine bisher nicht berührte neue und bedrohliche geſchichtliche Erſcheinung als den Beweggrund (διά) benennt, welcher den Paulus und Barnabas getrieben habe, jene Sicherung auf dieſem ſonſt und nach allem Früheren unerwarteten Wege zu ſuchen. Aus der Natur der deshalb auch vorangeſtellten Erſcheinung erklärt es ſich, daß Paulus und Barnabas auf eine außerordentliche Sicherung ihrer Gemeinden Bedacht nahmen (ἵνα κτλ., V. 5) und daß ſie dazu keine andere Maßregel ergriffen, als die der zeitweiligen Unterſtellung ihrer Sache unter den Wahrſpruch der jeruſalemiſchen Autoritäten.

Durch dieſen Zuſammenhang beſtimmt ſich die richtige Auslegung des Präpoſitionalſatzes und ſeiner Anhänge. Ich freue mich mit Baur (Paulus [1. Aufl.], S. 122) und Holſten (Zum Ev. des Paulus und des Petrus, S. 272) hier in weſentlichen Punkten übereinſtimmen zu können; vor allem in der Frage, wo die falſchen Brüder zu ſuchen ſeien, deren Auftreten und Daſein Paulus und Barnabas zu thun veranlaßten, was bisher nicht nötig und ziemlich war. Denn iſt, wie ich erwieſen habe, das fixierte εἶκειν τῇ ὑποταγῇ in concreto nichts anderes als der Gang nach Jeruſalem, wie er in V. 1. 2. 3 beſchrieben worden iſt, und liegt das εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ auf gleicher Linie mit ἀνέβην und ἀνεθέμην V. 1. 2, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß die falſchen Brüder da ſein mußten, ehe Paulus die Reiſe antrat, mit der er εἶξε τῇ ὑποταγῇ, daß ſie in dem Bereiche ſein mußten, von wo er nach Jeruſalem reiſte, und daß das παρεισῆλθον, weil die Vergangenheit des Haupttempus εἴξαμεν bildend, als Plusquamperfekt zu überſetzen iſt, ſo daß „wegen der falſchen Brüder aber, welche neben eingedrungen waren", ſo viel bedeutet wie „weil aber falſche Brüder", oder „nachdem aber falſche Brüder eingedrungen waren". Jene Form iſt vorgezogen worden, erſtens weil nicht ſowohl der Umſtand des Kommens, als vielmehr die Perſonen ihrem Charakter nach als die Gefahr erſcheinen ſollten, gegen welche es Deckung zu ſuchen galt; zweitens weil dieſelben als die beſtimmten, den Leſern bekannten, vor der Seele des Schreibers ſtanden. Eben deshalb, weil die Leſer im

allgemeinen von den beſprochenen Vorgängen wußten, brauchte Paulus auch nicht zu ſagen, wo ſie auftraten und von wo er nach Jeruſalem ging. Wir müſſen es erſchließen, da die Apoſtelgeſchichte nur eine fragliche Hilfe iſt. Jedenfalls traten ſie nicht in Jeruſalem auf, ſondern da, wo Paulus und Barnabas das Zentrum bildeten, da, wo durch ſie die Wahrheit des heidenchriſtlichen Evangeliums gefährdet werden konnte, da endlich, wo Paulus und Barnabas auch auf ihren Berufsreiſen ihr Domizil oder ſo zu ſagen ihre amtliche Reſidenz hatten. Und vollends, wenn das Kommen des Kefas nach Antiochien ein Kommen zu Paulus und Barnabas (V. 11 ff.) und das Gegenſtück iſt zu dem Kommen Pauli nach Jeruſalem und zu Petrus, ſo iſt auch das Hinaufziehen Pauli 2, 1. 2 eine Reiſe von Antiochien, wie die des Kefas eine ſolche von Jeruſalem aus. Nur jener Ort verſtand ſich von ſelbſt als Ausgangspunkt, und Antiochien war es alſo, wo in die um Paulus und Barnabas geſcharten Gemeinden neben und unter anderen ab- und zugehenden zu Gaſte kommenden ἄδελφοι auch diejenigen kamen, welche der Apoſtel für dieſes Namens unwert erklärt, indem er ſie παρείσακτοι ψευδάδελφοι nennt. Es würde eine unmögliche Tautologie entſtehen, wenn man παρείσακτοι und παρεισῆλθον auf denſelben geſchichtlichen Vorgang bezöge (wie z. B. Rückert [p. 67] und v. Hofmann z. d. St.); die offenbare Meinung iſt vielmehr die, daß ſie ſich als die, welche ſie ein- für allemal waren, παρείσακτοι, auch in specie in dem einzelnen Thun erwieſen haben, welches παρεισῆλθον mit ſeinen Näherbeſtimmungen ausdrückt; ſie waren aber παρείσακτοι vorher und abgeſehen davon, daß ſie ſo und ſo παρεισῆλθον. Hier iſt das Gebiet, in welches ſie εἰσῆλθον näher beſtimmt durch den Gedanken desjenigen, auf welchem Paulus und Barnabas als heidenchriſtliche Gemeindehäupter zuhauſe waren. Dort beſtimmt es ſich von ſelbſt natürlicherweiſe näher durch den Begriff der ἀδελφότης, an der ſie in Widerſpruch mit ihrem eigenen Weſen participieren (ψευδάδελφοι). Die ἄδελφοι bilden eine Familie, ein Haus, in dasſelbe wird eingeführt (εἰσάγεται) und eingelaſſen, wer immer ἄδελφος iſt, abgewehrt und zurückgewieſen, wer es nicht iſt. Es kann ſich aber einer den Schein und die Miene geben, ein ἄδελφος zu ſein, und wenn die Thürhüter und

die Brüder nicht achtgeben und da sie keine Herzenskündiger sind, kann es geschehen, daß neben (παρά) den echten auch unechte (ψευδάδελφοι) eingeführt werden (εἰσάγονται). Die Deutung dieses einfachen Bildes verstand sich für die Leser von selbst. Paulus bezeichnet die nach Antiochien gekommenen als solche Christen, welche, wenn ihr wahres Wesen und Sinnen bekannt gewesen wäre, nie als Christen in die Christenheit aufgenommen worden wären. Aber sie hatten sich nun einmal auf dem vom paulinischen unterschiedenen Gebiete der von Jerusalem dependierenden Christenheit die Anerkennung als Zugehöriger zur christlichen Gemeinde erschlichen. Als solche nun, deren Paß in Ordnung war, wenn sie ihn auch auf unrechtmäßige Weise erworben hatten, konnten sie es unternehmen, wie friedliche Wanderer zu das beiderseitige Wohlsein förderndem Austausche neben anderen, wirklich Gastfreundschaft verdienendem Gästen (παρὰ) Eingang (εἰςῆλθον) in das benachbarte Brudergebiet zu suchen und zu erlangen, welches Paulus und Barnabas unterstellt war. Und doch waren diese falschen Brüder keine friedlichen, harmlosen Gäste, sondern Spione (κατάσκοποι); und nach Art solcher bezweckten sie keinen das beiderseitige Wohl fördernden Austausch, sondern suchten durch den Verkehr die etwaigen Blößen der Position des Paulus und Barnabas zu ermitteln, durch deren geschickte Benutzung dieselben überrumpelt und aus der Freiheit in die Knechtschaft gebracht werden könnten (vgl. 1 Sam. 10, 3 u. Theophylakt a. a. O., S. 451).

Aus dieser genauen Umschreibung des gewählten Bildes erhellt sofort, daß Paulus nicht sowohl das geschichtliche Detail erzählen, als vielmehr unter Voraussetzung seiner Offenkundigkeit die Gefährlichkeit des betreffenden Unternehmens qualifizieren will. Wir sind also darauf angewiesen, die konkrete Art des Betragens jener Leute, so gut es geht, zu erschließen. Hierzu ist es von Wichtigkeit, die ἡμεῖς genau zu bestimmen, denen ihr Unternehmen galt, und eine konkrete Deutung der allgemeinen Begriffe ἐλευθερία und καταδουλοῦν aus dem Zusammenhange zu finden. Was das erste anlangt, so ist der Umfang des ἡμεῖς in V. 4 nicht so groß, daß er etwa die wahren Christen, eingeschlossen die in V. 2 genannten Jerusalemer, überhaupt den falschen Brüdern entgegensetzte; denn es ist nicht davon die Rede gewesen, daß die letzteren

mit der Absicht Christen geworden seien, um die ganze Christenheit der Freiheit zu berauben, sondern daß diese im Widerspruch mit ihrem wahren Wesen in die Christenheit Aufgenommenen in dasjenige Gebiet als Spione eingeschlichen seien, welches dem Paulus und Barnabas gehörte. Man könnte also denken, es umfasse das Wir, das bedroht wurde, die heidenchristlichen Gemeinden als eine mit Paulus und Barnabas solidarisch verbundene Körperschaft. Indessen die Gegenüberstellung von ἡμᾶς und ὑμᾶς in V. 5 zeigt, daß Paulus wenigstens die galatischen Leser und mithin alle die, welche erst später aus Heiden Christen geworden sind, nicht mit sich zusammengeschlossen hat. Es könnten also höchstens die damals schon gesammelten Christen aus der Heidenwelt, näher die in und um Antiochien gescharten sein. Aber die erste Person des Hauptsatzes εἴξαμεν umfaßt nach dem obigen Beweise für die richtige Deutung desselben nur den Barnabas außer dem Paulus mit; also muß auch die erste Person des Nebensatzes denselben Umfang haben, und dieses bestätigt sich erstens dadurch, daß, wo er nach einem Berichte über seine eigene Person V. 6—9 in die kommunikative Rede (ἡμεῖς V. 9) zurückkehren will, Paulus um das richtige Verständnis des ἡμεῖς zu sichern, zuvor „ich und Barnabas" sagt; und zweitens dadurch, daß auch vorher, obgleich es so nahe gelegen hätte, nirgends weder die antiochenische Gemeinde noch irgendein anderer christlicher Bruder als handelndes Subjekt erwähnt worden ist. Wie also in V. 9 ἡμεῖς auf ἐμοὶ καὶ Βαρνάβα folgt und nur diese beiden meint, so kann das auf ἐγὼ μετὰ Βαρνάβα V. 1 folgende ἡμεῖς in V. 5 um so mehr nur diese beiden umfassen, als nach der richtigen Erklärung εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ nur eine Wiederaufnahme der Aussage ἀνέβην μετὰ Βαρνάβα ist. Auch Titus ist nicht eingeschlossen, denn er hat nicht gehandelt gegen die jerusalemischen Autoritäten, indem er nach Jerusalem ging, sondern Paulus für ihn, und er hat sich nur gefallen lassen, was sein Patron entschied. War sein Mitgehen ein Akt der ὑποταγή, der Subordination, dann lediglich ein solcher unter den Paulus, er konnte also nicht Subjekt desjenigen εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ sein, welches Paulus von sich und Barnabas prädiziert, davon zu geschweigen, daß auch der Angriff der falschen Brüder nicht wohl gerade auf

Paulus, Barnabas und Titus in gleichem Sinne geſchehen ſein könnte. Denn jene waren Juden, dieſer ein Hellene, und in dem Falle des Titus befanden ſich doch auch ſonſt wohl viele den falſchen Brüdern gegenüber.

Sind die Wir, welche von den Spionen belauert wurden, aber nur Barnabas und Paulus, ſo gewinnt auch der Begriff der ἐλευθερία der Wir eine konkretere Beſtimmtheit. Der Relativſatz ἣν ἔχομεν beſagt zunächſt, daß dieſe Freiheit ihnen als Chriſten eigen iſt, daß Chriſtus ſie ihnen giebt, verbürgt und ermöglicht; aber es ſind die beiden Juden Paulus und Barnabas, welche ſagen, daß ſie dieſelbe in Chriſto haben. Nach der Ausführung aber, die Paulus im Galaterbriefe von der Freiheit giebt, welche er in Chriſto hat, iſt es die Freiheit vom Geſetze, dem er vorher als Sklav unterſtand (4, 5). Die Juden ſeinesgleichen ſind mit ihm durch Chriſtum erſt aus der Knechtſchaft unter dem Geſetze zu der Freiheit befreit worden (5, 1), welche die Heidenchriſten ohne den Durchgang durch jene ſofort mit ihrer Berufung erhalten (5, 12) und nur zu behaupten brauchen (5, 1). Er und ſeinesgleichen haben einen ganzen Bau abbrechen, ein ganzes Leben kreuzigen (2, 18—20; 6, 14) laſſen müſſen, um zu einem andern Leben zu gelangen, welches in der Beziehung auf Gott ein Leben des verklärten Chriſtus ſelber iſt, erhaben über die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, unter die er geknechtet war (4, 3), und in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit der irdiſchen Erſcheinungen, Mächte und Bedürfniſſe ſich lediglich von dem Glauben an die Liebe Chriſti leiten läßt und ihn bethätigt und übt (2, 18—20). Daraus ergiebt ſich, worin die Freiheit beſtand, welche die beſchnittenen Juden Paulus und Barnabas beſaßen und gebrauchten. Es iſt die abſolute Loslöſung des unmittelbaren Verhältniſſes zu Gott und des Gewiſſensfriedens von der Beobachtung oder Nichtbeobachtung derjenigen geſetzlichen Riten, welche in nichts anderem beſtehen als in einem von Gottes wegen zu beobachtenden beſtimmten äußeren Verhalten gegen beſtimmte Erſcheinungen des kosmiſchen, des natürlichen ſozialen und individuellen Lebens, einem Verhalten, welches ſeiner mechaniſchen Natur wegen ebenſo wenig wie das von der Vorſchrift abweichende an ſich ſelbſt eine Bethätigung der Seele gegen Gott iſt (Röm. 14, 5. 6), und höchſtens

als Erziehungsmittel ſolchen gegenüber verlangt werden kann, welche noch erſt von der Natur abgezogen werden müſſen, um den Gedanken Gottes zu faſſen, ihn überall gegenwärtig zu halten und demnächſt ihn zu erkennen, nachdem er ſie erkannt hat (3, 23ff.; 4, 1—3; 8—11), wie es in dem Glauben an das Evangelium geſchieht. Aus dieſer Befreiung folgt aber ſofort die andere von jedem Gedanken daran, daß bei gleichem Verhältniſſe zu Gott, bei gleichem Leben der Seele in dem zu Gott erhöhten Chriſto zwiſchen Juden und Heiden die bisherige Trennung um deswillen fortbeſtehen müſſe, weil die Heiden eine Lebensgeſtalt überkommen haben, welche ein anderes Gepräge zeigt, als die unter jenen geſetzlichen Riten erwachſene der Juden. Der dieſer Freiheit in Chriſto teilhaftig gewordene Jude mußte nicht bloß, wenn Gott ihn dazu berief, wie den Paulus und Barnabas, die Heiden aufſuchen und ihnen das Evangelium predigen können, welches ſie zu gleichberechtigten Brüdern in Chriſto vor Gott dem Vater machte; er durfte dieſe Predigt auch nicht dadurch abſchwächen und korrumpieren oder praktiſch zurücknehmen, daß er im religiöſen Leben zwar mit ihnen Gemeinſchaft pflog, im alltäglich natürlichen aber durch peinliche Beobachtung und Geltendmachung ſeiner angeſtammten rituellen Lebensſitte als einer unverbrüchlichen Bedingung ſeines Gewiſſensfriedens ſie zu dem Glauben veranlaßte, es beſtehe doch keine brüderliche Gemeinſchaft zwiſchen ihnen als gleichen Kindern im Hauſe des einen Gottes. Dieſer Freiheit haben Paulus und Barnabas nach V. 11— 14 gebraucht, und Petrus, als er in ihr Gebiet kam, hat ſich ihrem Gebrauche unbedenklich angeſchloſſen. Sie war es, welche die Spione als eine ärgerliche belauerten, ſie war es, an welcher nach der Meinung des Petrus auch die von Jakobus Kommenden Anſtoß nehmen mußten, ſo daß er es vorzog, mit ihnen nach der väterlichen Weiſe zu eſſen, anſtatt wie bisher mit den heidniſchen Chriſten (V. 12).

Damit erhellt denn auch, wiefern die Spione die Abſicht hatten, Paulus und Barnabas zu knechten. Da nach der mit Recht angenommenen Lesart *καταδουλώσουσι* (nicht das medium) keine Knechtung gemeint iſt, welche die Belauerten zu Knechten der Spione machen ſollte, aber auch nicht *ὑπὸ τὸν νόμον* daſteht, ſo will der Apoſtel zunächſt nur ganz allgemein ausdrücken, daß es auf

eine Degradation abgesehen war, durch welche er und Barnabas zu Sklaven herabgesetzt sein würden. Da es aber auch nicht ἀναδουλώσουσιν oder πάλιν καταδουλ. heißt, so meint er nicht eine Knechtung, welche sie in den verlassenen Stand der Sklaverei unter dem Gesetze zurückgeführt hätte (so Theophylakt a. a. O., S. 451), also zu eben dem, was für sie zu Ende ging, indem sie Christen wurden. Indem er ἡμᾶς betont voranstellt, deutet er an, daß es sich nicht um ihn und Barnabas als Christen gehandelt hat, sondern um eben sie als freie Herren auf dem Gebiete, in welches die Spione eingeschlichen waren. Was sie hier bisher gewesen, das sollten sie nicht mehr sein; auf ihrem eigenen Gebiete, wo sie unabhängig geschaltet hatten, sollten sie hinfort nur als Sklaven hantieren, die nicht nach ihrem eignen Gewissen frei wählen dürfen, was sie thun und lassen wollen, sondern nach fremdem Geheiß handeln und fremder Autorität verantwortlich sind. Paulus und Barnabas haben aus eigner Berufsgewißheit die Heidenpredigt angefangen und nach eignem Ermessen die heidnische Christenheit gesammelt, organisiert und verwaltet, ohne daß andere Autoritäten in der Christenheit um ihre höhere Genehmigung angegangen oder auf ihren Einspruch Rücksicht genommen wäre; und ihre christliche Freiheit vom Gesetze hat es ihnen ermöglicht, nicht bloß die Heiden durch die Predigt des Evangeliums zu beglücken, sondern auch durch rückhaltlose Beteiligung an ihrem alltäglichen Leben die heidnischen Christen dessen praktisch zu vergewissern, daß sie mit ihnen in voller brüderlicher Gemeinschaft stehen. Das soll nun nach der Absicht der falschen Brüder nicht mehr sein. Paulus und Barnabas sollen dazu gebracht werden, nur noch als befehligte Diener das Werk zu treiben, welches sie bisher in eigner Machtvollkommenheit thaten, und zu diesem Behufe spionierten sie nach etwaigen Blößen in der Freiheitsbethätigung derselben, um damit die Notwendigkeit zu begründen, daß ihnen die bisher angemaßte Selbständigkeit abgenommen werde.

Welches ist aber die fremde Autorität, an welche Paulus und Barnabas ihre heidenapostolische Souveränetät verlieren sollen? Nach der Natur der Sache, nach V. 1. 2. 9. 12 ohne Zweifel die oberste Instanz der jüdischen Kirche in Jerusalem. Diese sollte nach der Absicht der Spione in ihre Machtsphäre auch dasjenige

Gebiet aufnehmen, in welchem bisher Paulus und Barnabas unangefochten als selbständige Autoritäten geschaltet hatten; letztere sollten hinfort nur noch als der jerusalemischen Instanz verantwortliche Delegierte und Emissäre auch auf heidenchristlichem Gebiete zu stehen kommen. Aber wie konnten sie hoffen, die jerusalemische Instanz dazu zu bewegen, daß sie die Zügel der Regierung, welche Paulus und Barnabas in Händen gehalten, selbst durch eine Art Superrevision des bisher Geschehenen an sich nehme? Offenbar am leichtesten durch solche Berichte, wie sie Petrus V. 12 von den von Jakobus Kommenden befürchtete. Zu diesem Behufe begleiteten sie, wie es Paulus durch *κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν* unverkennbar andeutet, die Lebensweise der beiden zu Verdächtigenden in dem rückhaltlosen brüderlichen Verkehr, mit den heidnischen Christen, ihr *ἐθνικῶς ζῆν* (V. 14), welches als ein *ζῆν ἐν πίστει* Christi ihnen möglich und ohne Gewissensanstoß war, mit argwöhnischen, lauernden Blicken, um hierbei Handlungen und Thatsachen zu erspähen, welche als willkürliche Beteiligung an heidnischer Unreinigkeit gedeutet, den Beweis liefern konnten, daß Paulus und Barnabas den ursprünglichen Charakter des christlichen Glaubens korrumpiert haben und es daher nicht angehe, sie so, wie bisher, ohne Überwachung und Direktiven von den Repräsentanten des ursprünglichen Christentums weiter schalten zu lassen. Natürlich ist diese übelwollende Beobachtung und mißgünstige Kritik auch in Antiochen verlautbart, da Paulus sonst die Spione und die von ihnen drohende Gefahr nicht erkannt hätte, wie es doch der Fall sein mußte, wenn er, um sie ein- für allemal abzuwehren, sich zu der Reise nach Jerusalem entschloß. Aber die Feinde hatten auch ein direktes Interesse daran, den heidenchristlichen Gemeinden selbst Argwohn gegen die Echtheit des paulinischen Evangeliums einzuflößen. Denn für den Fall, daß dessen Vertreter sich gegen die geplante Knechtung auflehnten, konnten die Feinde auf keinerlei Erfolg rechnen, so lange das unbedingte Vertrauen in die Wahrheit des paulinischen Evangeliums und in die gottgegebene Selbständigkeit des Paulus in seinem Berufe bei den heidenchristlichen Gemeinden fortdauerte. Dieses mußte also erschüttert und die Gewissen der Heidenchristen über ihre Vollkommenheit vor Gott beunruhigt werden. Wenn

Paulus und Barnabas ohne Scheu an der ungebundenen Lebensweise der heidnischen Christen teilnahmen, diese falschen Brüder sich aber davor wie vor einer Gewissensverunreinigung hüteten und dabei sagen konnten, sie machten es nur ebenso wie die Musterchristen echten Schlages in Jerusalem, so war damit schon ein Anlaß von Zweifeln in die Seele der heidnischen Christen gelegt, ob nicht doch erst die Beschneidung die wahre Reinigung von der anererbten heidnischen Unreinigkeit bringe, da die Taufe, weil auch von den Juden, welche φύσει οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί sind (V. 15), beim Eintritt in die Gemeinde gefordert, unmöglich die spezielle Bedeutung der Abwaschung heidnischer Unreinigkeit haben kann (vgl. dagegen 3, 27. 28). Und je zarter das Gewissen des Konvertiten hinsichtlich seiner Vergangenheit ist, desto mehr neigt er dazu, durch besondere Kasteiungen und Leistungen den Überschuß an Schuld gutzumachen, den er vor den von Anfang an in der Linie der Konversion sich bewegenden voraus hat. Diese Zweifel konnten ihr Gegengewicht nur finden in dem unbedingten persönlichen Vertrauen zu Paulus, welcher behauptete, von Gottes wegen die Heidenchristen für rein erklären zu müssen und durch sein Leben mit ihnen sie thatsächlich als rein hinstellte. Aber eben hieran konnte die Verdächtigung anknüpfen. Wenn dem Paulus dies ungebundene Leben der Heidenchristen so gut gefiel, daß er es für seine Person vorzog, sich daran zu beteiligen, als das dem Fleische harte Unbequemlichkeiten auferlegende heilige Leben der Urapostel fortzusetzen, hat er nicht vielleicht deshalb sein Missionsgebiet von dem der Urapostel geflissentlich so ferne gehalten und den Heidenchristen die sie jetzt von den alten Christengemeinden so scharf abtrennende Lebensweise nachgesehen, weil er im andern Falle fürchtete, auch selbst mit den Heidenchristen zu der alten Weise zurückkehren und sich als einen reuigen Übertreter darstellen zu müssen, der wieder aufbaut, was er eingerissen (V. 18)? Jedenfalls hat es Paulus als eine Bethätigung seiner christlichen Freiheit angesehen, wenn er mit den heidnischen Christen heidnisch und nicht abgesondert von ihnen jüdisch lebte, und als eine Nötigung für die Heiden zum Ἰουδαΐζειν (V. 14), wenn Autoritäten des christlichen Glaubens den vollen brüderlichen Austausch mit den heidnischen Christen dadurch erschwerten oder unmöglich machten,

daß ſie in ihrer Umgebung jüdiſch für ſich leben wollten (V. 14). Und damit iſt erwieſen, daß der Belauerung der Freiheit des Paulus und Barnabas V. 4 der Gedanke zugrunde lag, ſie für ſich ſelbſt müßten von Rechts und Gewiſſens wegen jüdiſch leben, die heidniſchen Chriſten müßten und würden ihnen darin folgen, und daß, wenn es gelänge, den Paulus und Barnabas ihrer Selbſtändigkeit zu berauben und mit ihrem Werke unter die Oberherrlichkeit der jeruſalemiſchen Autoritäten zu ſtellen, mit dem erſten auch alles andere erreicht ſein werde.

Hinter der Bedrohung ihrer Selbſtherrlichkeit lauerte alſo für Paulus und Barnabas die Gefahr, das den Heidenchriſten gepredigte Evangelium verfälſcht zu ſehen, und für die heidniſchen Chriſten die Gefahr, zur Beſchneidung und Annahme jüdiſcher Lebensweiſe genötigt zu werden. Daher Paulus die Abwehr dieſer Gefahr in V. 3 zuerſt konſtatiert, und erſt zuletzt V. 7—9 die in Jeruſalem geſchehene feierliche Anerkennung ſeiner eignen Souveränetät in dem Gebiete der Heidenpredigt und der Würde des Paulus und des Barnabas als gleichſtehender Berufsgenoſſen mit den Urapoſteln der *δουλεία* gegenüberſtellt, welche die falſchen Brüder nach V. 4 ihnen zugedacht hatten. Beides hat er gewonnen, indem er allen perſönlichen Stolz, wie er wohl berechtigt war, beiſeite ſetzte und unter dem Drucke jener Gefahr, um das Evangelium zu ſichern, ſich dazu herbeiließ, nach Jeruſalem, als zu der von den Widerſachern ſelbſt gewieſenen Autorität zu gehen und ſein Evangelium dem Wahrſpruche derſelben als eine fragliche Sache, die es für ihn doch nicht war, zu unterſtellen. So rechtfertigt ſich alſo das mit *διὰ* Eingeleitete nach allen Seiten, wenn es als Beſtandteil des Hauptſatzes *πρὸς ὥραν εἴξαμεν* gefaßt wird. Auf dieſer Faſſung beruht auch die uralte Vorſtellung, daß Paulus und Barnabas mit ihrer Reiſe nach Jeruſalem einer direkten Aufforderung der falſchen Brüder nachgekommen ſeien, welche ſich in dem Codex des Beza zur Apoſtelgeſchichte (15, 2) findet. Dort heißt es nämlich ſtatt *ἔταξαν κτλ.* vielmehr: *οἱ δὲ ἐληλυθότες ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ παρήγγειλαν αὐτοῖς τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ καί τισιν ἄλλοις ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστόλους κτλ.* Dieſe aus unſerer Stelle genommene Erweiterung des Wortlautes der Apoſtelgeſchichte iſt weit älter als die Hand-

ſchrift, in der wir ſie erhalten finden. Denn erſtens iſt offenſichtlich ſowohl der griechiſche, als auch der lateiniſche Text derſelben aus einer Zuſammenſchweißung unſeres recipierten Textes mit ſeinem *Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους* mit einem andersartigen entſtanden, welcher lautete: *οἱ δέ — — παρήγγειλαν αὐτοῖς ἀναβαίνειν πρὸς τοὺς ἀποστόλους — περὶ τοῦ ζητήματος τούτου*, und alſo bedeutend älter ſein muß als der jetzige gemiſchte der betreffenden Handſchrift; und zweitens hat nach meiner Überzeugung Irenäus ſchon dieſe Leſung gekannt (wie er auch ſonſt mit dem cod. D der Apoſtelgeſchichte übereinſtimmt, ſo namentlich in der Faſſung der ſogenannten Apoſteldekrete p. 496 ed. Stieren) und die darin enthaltene Auffaſſung des Satzes Gal. 2, 4. 5 geteilt, wenn er als Inhalt von Gal. 2, 1ff. angiebt: quoniam his qui ad apostolos (*πρὸς τοὺς ἀποστόλους*) vocaverunt eum (*παρήγγειλαν αὐτοῖς ἀναβαίνειν*) de quaestione (*περὶ τοῦ ζητήματος τούτου*), acquievit (*εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ*) Paulus et ascendit ad eos cum Barnaba (Gal. 2, 1). Wie ich nachträglich ſehe, hat ſchon Semler (Paraphrus. ep. ad Gal., prolegg., p. 50sq. u. 107sq.) dieſes erkannt.

Die Reſultate dieſer ſchon allzu ausführlich geratenen Unterſuchung laſſen ſich am leichteſten zuſammenfaſſen in einer durch dieſelben beſtimmten Reproduktion der ganzen Ausſage Gal. 2, 1—5, wie ich ſie nun kurz folgen laſſe: „Später, in einer Diſtanz von (*διά*) 14 Jahren, unternahm ich wieder eine Reiſe nach Jeruſalem (jene euch bekannte und von meinen Widerſachern viel citierte und mißdeutete); aber ich unternahm ſie ſo, daß ich mich dem Barnabas anſchloß (dem als altem Gliede der jeruſalemiſchen Gemeinde, als geiſtlichem Sohne und früherem Delegierten der Apoſtel es ein natürliches Bedürfnis ſein mußte, ſich des Einklanges mit jenen zu verſichern, wenn derſelbe irgendwann einmal ernſtlich und öffentlich beſtritten wurde). Und (damit von vornherein klar wäre, daß wir uns unſerer Gemeinſchaft mit den unbeſchnittenen Chriſten nicht ſchämten auch in Jeruſalem und nicht den geringſten ſubjektiven Zweifel über ihre vollen Bruderrechte mit nach Jeruſalem brächten) veranlaßte ich, daß (außer den jüdiſchen Chriſten, die uns begleiteten) auch (mein euch als unbeſchnitten bekannter Freund und Gehilfe) Titus ſich uns an-

ſchloß (V. 1). Daß ich aber überhaupt dieſen Gang unternahm (da er wider meine Gewohnheit und nicht, wie bei Barnabas, aus meiner Vergangenheit gerechtfertigt, mithin für meine bisher behauptete Selbſtändigkeit im Apoſtolate bedrohlich war), geſchah infolge einer unmittelbaren göttlichen Weiſung (wie ich von Anfang an [1, 12] in meinem Amts- und Gebetsleben [2 Kor. 12, 9 u. 1 ff.] deren öfter erhalten habe, und welche mich deſſen vergewiſſerte, daß der Hingang nach Jeruſalem meine zweifelloſen Apoſtelrechte nicht ſchädigen, ſondern mein Werk fördern werde), und ſo hatte ich Gelegenheit und benützte ſie dazu, der jeruſalemiſchen Chriſtenheit einmal das Evangelium, deſſen Verkündigung unter den Heiden mein eigentümliches Amtsgeſchäft iſt, ex professo auseinanderzuſetzen (und dadurch jene zur beſtimmten Stellungnahme dazu zu veranlaſſen), und im Privatverkehre mit ihren Vorſtehern, welche die Gegner vor euch alle Augenblicke als ‚die Autoritäten' citieren (und mit denen ich als Gaſt der von ihnen repräſentierten Vielheit und als ſpezieller Berufsgenoſſe natürlich ebenſo zuſammenkam, wie vor 14 Jahren als Gaſt des Kefas [1, 18]) auf Grund ſolcher Auseinanderſetzung Antwort auf die Frage zu erhalten, ob das Werk, das ich treibe und bisher getrieben habe, zu kaſſieren und in anderer Weiſe von neuem zu beginnen ſei (oder konkreter, ob mein Evangelium an die Heiden das rechte und ganze ſei und die dadurch gemachten Chriſten als vollberechtigte Brüder gelten ſollen oder ob es redreſſiert werden ſolle und die heidniſchen Chriſten es noch einmal von vorne in jüdiſcher Geſtalt umlernen müſſen, um als Brüder anerkannt werden zu können [V. 2]). Aber die Antwort fiel ſo wenig bejahend aus (ἀλλά), daß nicht einmal dem unbeſchnittenen Titus durch Verſagung des vollen brüderlichen Lebensverkehres (V. 14), wenn ich ihn in ihre Geſellſchaft mitbrachte (ὁ σὺν ἐμοί), die Freiheit verkümmert wurde, unbeſchnitten zu bleiben (οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι V. 3 und V. 14), daß er vielmehr als mein Genoſſe, ſo wie er war, anerkannt und als vollberechtigter chriſtlicher Bruder überall mit bewillkommt und mitbewirtet wurde. (Und doch hätte gerade in der Heimlichkeit und Vertraulichkeit, ſowie an den Kleinigkeiten des privaten alltäglichen Lebensverkehres dem Titus gegenüber es zutage treten müſſen, wenn die Autoritäten irgendeinen Zweifel darüber gehabt

hätten, daß das Evangelium Pauli die Heiden zu vollen Christen mache und daß die wahren Christen, ob Juden oder Heiden, zur rückhaltlosen Gemeinschaft brüderlichen Verkehrs unter einander gereinigt, berechtigt und verpflichtet seien.) Insofern nun, als dieses das Resultat war, daß mein Evangelium blieb, was es gewesen war, und Titus und die Heidenchristen gelassen wurden, wie sie waren, ohne darum für weniger Christen zu gelten, wie zuvor, wäre es für Barnabas und mich gar nicht nötig gewesen, nach Jerusalem zu gehen und dort wie vor der kompetenten Instanz über unser bisheriges Verfahren zu berichten, und selbst in der Heimlichkeit des privaten Verkehrs, wo oft Zweifel laut werden, die man in der Öffentlichkeit, um Ärgernis und Schaden zu verhüten (vgl. Theophylakt a. a. O., S. 450), unterdrückt, von den Autoritäten in Jerusalem auf die Gefahr hin, desavouiert zu werden, einen Wahrspruch über die Vollgültigkeit des speziell auf meinen Namen betriebenen Apostelwerkes zu verlangen. Und wir hätten uns auch zu diesem Schritte einer vorübergehenden Subordination (*πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ*) um unserer selbst willen und aus freiem Belieben nicht bequemt. Aber (*δέ*) es gab auch noch andere Leute, als die, von denen wir ausgingen, und die, zu denen wir hingingen, um uns ihrem Schiedsspruche zu unterstellen. Eine Anzahl von Menschen nämlich, welche, weil sie vom echten christlichen Wesen nichts angenommen hatten, nicht verdient hätten, in die Gemeinde der Christen eingelassen zu werden, war unter dem Schein friedlicher Gäste und christliches Gastrecht gebrauchend in unsern Kreis eingedrungen und hatte sich damit die Gelegenheit verschafft, zu erspähen und zu erhorchen, wie wir, ich Paulus und Barnabas, im Bruderverkehr mit den heidnischen Christen uns benähmen, unser Benehmen an der behaupteten persönlichen Verpflichtung zu jüdischer Lebensweise zu bemessen und in den Thatsachen des Widerspruchs gegen dieselbe ebensoviel Beweisinstanzen für die geeigneten Ortes anzubringende Forderung zu sammeln, daß uns beiden unsere bisherige apostolische Selbständigkeit genommen werde. Um dieser Leute willen (*διά*) konnten und durften wir, wenn wir den sicheren Fortbestand des unverfälschten Evangeliums in seiner Beziehung zu den Heiden nicht beständig gefährdet sehen wollten, es nicht beanspruchen, alle

Zweifel unſerer Gemeinden nach wie vor bloß mit der Behauptung unſerer perſönlichen Autorität niederzudrücken, und die von den Gegnern ſo viel angeprieſene maßgebende Stelle in Jeruſalem zu ignorieren und damit thatſächlich für inkompetent zu erklären. Die bisherige Linie unſeres autonomen Verhaltens auch unter dieſen Umſtänden zu verfolgen, das hätte geheißen, in falſch geleitetem Ehrgefühle die Sache, welche unſere eigentliche Ehre bildet, den Fortbeſtand des echten Heidenevangeliums, preisgeben, um nur die leere Form eines Ruhmes der Konſequenz des unabhängigen Amtierens in jedem Augenblicke für uns zu ſichern. Und ſo bequemten wir uns auf dieſes Mal dazu, nach Jeruſalem zu gehen und uns und unſere Sache dem Schiedsſpruche der dortigen Autoritäten zu dem Behufe zu unterſtellen, damit wir ein- für allemal auch von dort in der Behauptung unſerer bisherigen Poſition auch jenen Widerſachern gegenüber gerechtfertigt erſcheinen könnten.

Ich ſehe voraus, daß man die Richtigkeit dieſer Wiedergabe des Sinnes Pauli und die ihn enthaltende Wortgeſtalt des Textes mit der Erklärnng anfechten wird, man vermöge nicht einzuſehen, wie dieſer Schritt der Unterordnung ſich mit dem Unabhängigkeitsgefühle des Apoſtels und mit ſeiner abſoluten Sicherheit vertrage, die Wahrheit zu vertreten, da er durch ſein Verhalten 1, 16. 17. 18 genugſam bekunde, daß nach ſeiner eignen Meinung die Urapoſtel weder perſönlich noch von Berufs wegen imſtande ſeien, ihn in ſeinem ſpeziellen Berufe aus urſprünglicher Erkenntnis heraus zu beſtätigen und durch Belehrung darüber zu fördern. Er ſelbſt hatte die originale Erkenntnis der göttlichen Notwendigkeit ſeines Werkes; die Urgemeinde und ihre Häupter konnten dieſelbe nur mittelbar inne werden, nämlich teils durch die thatſächlichen Erfolge ſeiner Predigt, teils durch den Eindruck, den ſein perſönliches Zeugnis über Art und Weſen ſeines Berufes machte. Hieß es da nicht, die primäre und originale Erkenntnis der ſekundären und mittelbaren unterordnen, wenn er auch nur für einen Augenblick ſich und ſein Werk dem entſcheidenden Urteile der Urapoſtel untergab und die Sache der Wahrheit von einem Richtertribunal abhängig werden ließ, welches offenbar von vornherein und von ſelbſt in dieſen Dingen nicht auf der gleichen Höhe der Erkenntnis mit ihm ſtand? Und wenn er ſich nicht gegen die

daraus zu ziehenden Konsequenzen durch eine bisher vermißte Darlegung seiner inneren Stellung zu jedem Votum der Apostel verwahrte, mußten nicht die argwöhnischen Galater daraus mit Fug schließen, dieses Mal habe er sich doch innerlich unsicher gefühlt und erst durch die Bestätigung der Urapostel seine innere Selbstgewißheit wiedergewonnen?

Aber allem Anscheine nach bringt der sofort angeschlossene Satz *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων — οὐδέν μοι διαφέρει* V. 6 diese Verwahrung, so daß ich von der Beantwortung dieser sonst begründeten Bedenken absehen kann, bis die Untersuchung jenes Satzes das dazu geeignete Material ergeben haben wird. Dagegen erheischt es eine kurze Begründung, daß ich *κατ᾽ ἰδίαν* von dem privaten Verkehre des Paulus mit den *δοκοῦντες* gedeutet habe. Denn dieses widerspricht der bisherigen Gewohnheit, zwei feierliche Versammlungen in V. 2 berichtet zu sehen, erstens eine generelle der ganzen Gemeinde, zweitens eine separate der Autoritäten, und gewiß, wenn es hinter *ἀνεθέμην* in V. 2 hieße *ἔμπροσθεν πάντων* oder *αὐτοῖς συναχθείσην ὅλης τῆς ἐκκλησίας*, so würde *κατ᾽ ἰδίαν δέ* der öffentlichen Darlegung vor allen versammelten Gemeindegliedern eine private vor den versammelten Autoritäten zur Seite setzen können. Da aber Paulus vorher von einer öffentlichen Versammlung der ganzen Gemeinde nicht ausdrücklich geredet hat, sondern nur von einer Darlegung seiner Predigt an die Heiden, welche recht gut in verschiedenen Zusammenkünften mit den jerusalemischen Brüdern vor wechselnden Teilnehmern erfolgt sein mag, so kann das *κατ᾽ ἰδίαν δέ* an sich keine einmalige private Versammlung der *δοκοῦντες* bezeichnen, sondern muß ganz allgemein umschrieben werden mit „da aber" oder „und da" oder „dann, wann und wo ich mit den *δοκοῦντες* allein zusammentraf und vertraulich reden konnte". Erst aus dieser Bestimmung dürfen wir dann rückschließen, daß Paulus vorher an Versammlungen größeren Umfanges gedacht hat, in welchen er nicht mit den *δοκοῦντες* allein zusammen war und welche sich für die Entgegennahme zusammenhängender Vorträge eigneten, aber nicht für solche Fragen, wie die, ob er umsonst gearbeitet habe. Wie sollten solche vor einfältige, nicht auf Kirchenpolitik, sondern auf die Erbauung der Seele durch die Predigt

der göttlichen Gnade und durch den Bericht über ihre wunderbaren Erfolge bedachte Christen gebracht werden, um ihnen bloß den Kopf zu verwirren? oder in Gefahr kommen, günstig oder ungünstig durch Akklamation oder Reklamation des großen Haufens entschieden zu werden? Darum setzt Paulus, wie v. Hofmann richtig erkannt hat, das μήπως hinter den mit δέ eingeleiteten zweiten Satz, und schließt er durch dieses δέ das Vorhergehende als eine in sich bestehende Aussage über seine Darlegungen in den Kreisen ab, wo er nicht mit den Autoritäten allein war. Den Jerusalemern, berichtet er, habe er offen die von ihm betriebene Heidenpredigt dargestellt, ohne sich etwas daraus zu machen, ob sie einem gefalle oder nicht, und da, wo er mit den Autoritäten privatim verkehrte und vertraulichen Austausch pflog, habe er es nicht unterlassen, sie mit der Notwendigkeit, rund und offen für sich selbst zu antworten, vor die Frage zu stellen, ob er mit seiner Berufsarbeit eitel Zeit und Mühe vergeudet habe. Daß der Apostel aber in der That in V. 2 einen längeren Verkehr mit den δοκοῦντες wie mit den andern jerusalemischen Brüdern geschildert zu haben meint, geht aus V. 3 hervor. Denn dieser ist nicht so gebildet, daß er ein einmaliges Gerichtsurteil einer feierlichen ad hoc berufenen Versammlung ausdrückte, sondern, wie V. 14 bestätigt, er formuliert das Urteil, welches Titus indirekt aus dem ganzen Verkehre, den die Jerusalemer überhaupt und ihre Häupter im besondern mit Paulus und ihm, seinem Freunde und Reisegenossen pflogen, entnehmen mußte und mit nachhause bringen konnte. An der Behandlung, die er erfuhr, zeigte sich, daß die jerusalemischen Brüder wie ihre Häupter die durch das paulinische Evangelium geprägten Christen, auch wenn sie unbeschnitten blieben, weder als Parias von ihrer Gesellschaft fern hielten, noch als Christen zweiter Klasse in die Ecke verwiesen, und daß nach ihrer Meinung Heiden solchen Glaubens, wie ihn Titus hatte, bleiben konnten, wie sie waren, um volle Christen zu sein, und das paulinische Evangelium, welches aus Heiden solche Christen machte, weder der Korrektur noch der Vervollständigung bedürfe.

Aber je befriedigender in syntaktischer und logischer Hinsicht die im Vorstehenden wiedergegebene Rede des Paulus klingt, je

paſſender und notwendiger ſie im Organismus der ganzen Erörterung von 1, 11 an erſcheint, deſto weniger darf ich vergeſſen, daß der zugrunde gelegte Text bis jetzt nur erſt als ein durch Konjektur gefundener vor den Augen des Leſers daſteht. Mir perſönlich würde es kein Bedenken machen, eine Textverbeſſerung anzunehmen, welche ſich als notwendig begründen läßt, und ohne welche die Worte des Apoſtels ſinnlos ſind, auch wenn alle Zeugen das Sinnloſe ſchützten. Aber bei der Ängſtlichkeit, mit welcher die proteſtantiſchen Theologen es ablehnen, eine Konjektur zum neuteſtamentlichen Texte zum Gegenſtande einer ernſthaften Wahl zu machen, und bei ihrer Unluſt, die überlieferte gedruckte Textgeſtalt abzuwerfen, auch wo ſie nur durch handgreiflich falſche Interpunktion des urſprünglich Gegebenen entſtanden iſt, geſchweige denn vorkommendenfalls in der Mehrzahl der Uncialcodices die verbündeten Verbreiter einer und derſelben fehlerhaften Textquelle zu erkennen, iſt es durchaus notwendig, aus der Textgeſchichte von Gal. 2, 5 zu erweiſen, daß der oben erſchloſſene Text auch nach den Urkunden der urſprüngliche war, und wie der recipierte mit dem interpolierten οἷς οὐδέ aus ihm entſtanden iſt.

Zunächſt iſt er jedenfalls der urſprüngliche Text der Lateiner. Zwar giebt Franciscus Lukas (a. a. O., p. 341) in ſeinen Vorſchriften für die korrekte Verbreitung des Vulgatatextes die Regeln, es dürfe nicht quibus ausgelaſſen, nicht der Dativ subjectioni, ſondern der Ablativ müſſe geſchrieben, und es dürfe nicht neque ausgelaſſen werden. Aber dieſe Regeln und die Bemerkung zu neque: „a multis olim libris solebat omitti“ zeigen, daß in dem älteren Vulgatatexte ſowohl die Lesart quibus ad horam cessimus subiectioni, als auch ad horam c. subiectioni verbreitet war. Dem entſpricht es, wenn Sedulius (im Galaterbriefe Maxima bibl. patr. V, 557) den Text hat: „quibus ad horam cessimus“ und Primaſius (daſ. XI, 209) ſagt V. 4: „‚propter etc.‘ reddit causas quare secundum Latina exemplaria circumciderit Titum. Latinus habet: ‚quibus ad horam cessimus‘“. Hier zeigt ſich, daß die Leſung und die Weglaſſung des neque anfänglich keine Differenz zwiſchen den lateiniſchen Rezenſionen des Bibeltextes war, ſondern eine ſolche zwiſchen der griechiſchen und der lateiniſchen Bibel, und daß die Frage, welche man bevor-

zugen wollte, mit der anderen identifiziert wurde, ob es ertragen werden könne, daß Paulus den Titus auf die Forderung jüdischer Christen beschnitt, wie der lateinische Text anzugeben schien, oder ob zu fordern sei, daß er seiner Beschneidung erfolgreich und beharrlich widerstanden habe, wie der griechische Text ausdrücklich versicherte. Der Text der Griechen bekundete sofort und unmißverständlich die erfahrungsmäßige Wahrheit und Lehre, daß nach der Apostel einträchtiger Willensmeinung die Beschneidung für die Christen als solche abgethan sei. Sie verwarfen daher den von den zäheren Lateinern trotz der lebhaften Empfindung seiner Unbequemlichkeit festgehaltenen Text, welcher den Paulus entweder in Streit mit den Urapofteln oder in unerlaubter Gefügigkeit gegen falsche Christen in einer Sache zeigte, deren absolute Wichtigkeit für die übliche Vorstellung von der spezifischen Dignität der Apostel weder das eine noch das andere anzunehmen erlaubte. Dieses hat Hieronymus klar erkannt, wenn er (a. a. O., p. 239) auf Grund der Aussage V. 3 fragt: „quomodo quidam putant legendum esse: ‚quibus ad horam cessimus?'" da dieses einschließen würde, daß Titus, nachdem er V. 3 durch keine Schrecken und Drohungen sich hatte bewegen lassen, sich doch unterwarf und beschneiden ließ. Das „Meinen der quidam" ist aber nichts anderes als die Bevorzugung des lateinischen Textes vor dem griechischen. Denn p. 238 sagt er: „in codd. Latinis legitur: ‚quibus ad horam cessimus'", und nachher faßt er in den Worten „si latini exemplaris alicui fides placet" diese codices latini zur Einheit des lateinischen Textes gegenüber dem griechischen zusammen. Um des Sinnes willen, damit der Bibelleser keinen Widerspruch in V. 5 gegen V. 3 herausleſe (ut consequenter, d. h. ἀκολούθως, possit intelligi), ist ihm die Lesung der griechischen Bibel erwünschter. Und weil es ihm nur auf den unanstößigen Sinn ankommt, deshalb gestattet er dem Leser auch bei der lateinischen Lesart zu bleiben, wenn dieselbe nur nicht auf die Unterordnung des Titus unter die Beschneidung, sondern, wie oben ausgeführt wurde, auf die subiectio bezogen werde, welche Paulus und Barnabas damit vollzogen, quod de re manifesta quasi dubia se mitti passi sunt Ierosolymam etc.

Je mehr aber der Streit zwischen Griechen und Lateinern sich

auf das nec konzentrierte, deſto leichter konnte die dagegen gleichgültige Differenz ausgeglichen werden, welche darin beſtand, daß die Griechen überwiegend οἷς und die Lateiner kein entſprechendes quibus vor οὐδέ hatten. Schon Hieronymus bezeugt das quibus. Gleichwohl hat es Ambroſiaſter entſchieden nicht geleſen, da er ſonſt die ὑποταγή nicht, wie ich oben zeigte, von der Unterwerfung unter das Geſetz hätte verſtehen können (a. a. O. subici legi circumcisionis), und auch im griechiſchen Texte ſcheint er kein οἷς anzunehmen. Denn ſeinem eignen lateiniſchen Texte ad horam cessimus ſtellt er den griechiſchen mit den Worten gegenüber (l. c., p. 469): „Graeci econtra dicunt: ‚nec ad horam cessimus‘“, und wenn er dann fortfährt: „et hoc aiunt convenire causae; quia qui fieri prohibebat, non oportebat, inquiunt, dicere se fecisse, ne probaret esse faciendum“, ſo hört man aus ſeinen Worten (dieſen Eindruck hatte ſchon Semler, p. 112) die Rede der griechiſchen Bibelausleger heraus, welche die Lesart mit οὐδέ durch innere Gründe dogmatiſcher Natur gegen die andere ohne οὐδέ zu decken ſuchten, wie denn noch Johannes Damascenus den Nachdruck des οὐδὲ πρὸς ὥραν mit ähnlichen Worten auslegt: ἵνα μὴ ἄλλα εἰπόντες περὶ τοῦ εὐαγγελίου ἄλλα πράττοντες εὑρεθῶμεν. Ambroſiaſter aber verteidigt die lateiniſche Lesart mit Gründen der Diktion („non solum historia, sed et literae hoc indicant quia cessit“, p. 470), und die geſchichtliche Notiz (Apg. 16, 1ff.) von der Beſchneidung des Timotheus, auf die er die cessio bezieht, iſt ihm wie als Einwand gegen das οὐδὲ πρὸς ὥραν, ſo als Auskunftsmittel willkommen für die Vermeidung der Konſequenz, welche die Griechen von der Lesart ohne οὐδὲ ſcheuten.

Was aber hiernach gewiß iſt, daß es griechiſche Codices gab, welche das οἷς nicht hatten, ebenſo wenig wie die Peſchitta des Troſtſchen Textes wenigſtens (Schaafs Ausgabe iſt mir nicht zur Hand; die Whiteſche Ausgabe der Philoxeniana hat dem οἷς entſprechendes τούτοις δέ), und wahrſcheinlich, daß die Griechen auch unter ſich darüber ſtritten, ob οὐδέ zu leſen oder nicht zu leſen ſei, bezeugt der oben angeführte Victorinus aufs deutlichſte. Das letztere, denn ſeine eigne Auslegung ſtützt er auf die Thatſache quoniam in plurimis codicibus et latinis et

graecis ista sententia est: „ad horam cessimus subiectioni“; und das erſtere, denn für den von ihm ſelbſt verſchmähten Fall, daß man οὐδέ leſen wolle, wie denn quidam haec sic legunt, verlangt er, daß man dieſes οὐδέ in Korreſpondenz zu dem in V. 3 faſſe: „ut neque Graecus Titus compulsus sit circumcidi, nec tamen nos cessimus vel ad horam subiectioni, id est ut in aliquibus cederemus“, ſo daß die Meinung wäre: weder iſt Titus getrieben, ſich beſchneiden zu laſſen, noch haben wir, Barnabas und Paulus, um dieſes große Reſultat zu erreichen, in irgend anderen Dingen gewiſſermaßen als Gegengabe Zugeſtändniſſe gemacht. Dieſe Deutung war nur möglich bei der den Griechen üblichen Unterdrückung des δέ im Anfange von V. 4, wonach dieſer Vers zu V. 3 geſchlagen werden konnte und οὐδέ in V. 5 dann den zweiten zu V. 3 koordinierten Satz einleitete, wenn kein οἷς vorherging. Hätte οἷς vor οὐδέ geſtanden, ſo wäre dieſe Konſtruktion unmöglich geweſen.

Auch Tertullian (vgl. Hilgenfeld, Galaterbrief, S. 221, und Rönſch, Das Neue Teſtament Tertullians [1871], S. 446 f. und 693) kennt dasſelbe nicht, wenn er des Markion Meinung, die Urapoſtel ſeien Judaismi magis affines geweſen, widerlegend ſich auf V. 4 beruft, um zu zeigen, daß es ſich bloß um die Frage der Beſchneidung und nur für die gehandelt habe, welche retentione veteris disciplinae evangelium pervertebant, und deshalb unechte Brüder im Unterſchiede von den Apoſteln genannt werden, und dann den von Markion gebrauchten Satz ſo anführt: „propter superinductitios falsos fratres, qui — servituti, nec ad horam cessimus subiectioni“. Für dieſe Leſung, welche dem Markion vom größten Werte war, aber, wie ich Tertullian verſtehe (gegen Reiche, Comment. crit., p. 11, welcher meint, Tertullian beſchuldige geradezu den Markion ſelbſt der Fälſchung, während Semler a. a. O., p. 119 vorſichtiger non obscure ſagt), nicht von ihm allein, ſondern auch in der Kirche vertreten war, hat er den Ausdruck, ſie ſei eine gewaltſame Schändung der zuvor alſo jungfräulich geweſenen Schrift (vitiatio scripturae). Er hat alſo die Zeugen, welche das nec nicht hatten, für die älteren und reineren gehalten, und die, welche es hatten, für jüngere und tendenziös emendierte. Aber dem Markion gegen-

über mußte er dieſes beweiſen aus der Anlage der Rede und dem Verhältniſſe der Ausſage des Hauptſatzes zu dem Weſen der mit διά eingeführten Urſache; mit οὐδέ jene eingeleitet ergiebt ſich ein widerſinniges, ohne οὐδέ ein klares („intendamus sensui ipsi et causae eius et adparebit vitiatio scripturae"). Es koſtete den Tertullian nach der früheren Darſtellung ſeiner Auslegung wahrlich Mühe genug, die Beſchneidung des Titus als ein Nachgeben des Paulus gegen die falſchen Brüder zu rechtfertigen; ſo daß man allen Grund hat anzunehmen, nicht der Eifer gegen Markion, ſondern gegründete Überzeugung habe ihn bewogen, die Leſung nec ad horam derjenigen ohne nec als eine gewaltſam entſtellte der rein und unbeſchädigt gebliebenen gegenüberzuſtellen. Dieſen Eindruck hatte ſchon der Pariſer Parlamentsrat Claude Sarrau, wenn er in einem Briefe an Cl. Salmaſius vom März 1647 ſagt: „Tertullianus disputabat inducendam negationem argumentis validis" (in den von P. Burmann herausgegebenen Briefen Gudes und Sarraus [Utrecht 1697], p. 178).

Immerhin iſt es möglich, daß die lateiniſchen Jünger des Markion die von Tertullian beſtrittene Leſung zuerſt in die lateiniſche Welt einführten. Der Überſetzer des Irenäus (III, 12, 3, ed. Stieren, p. 496) hat die altlateiniſche Lesart „(et item ait): ad horam cessimus subiectioni, uti veritas evangelii perseveret apud vos". Dies iſt aber notwendig auch die des griechiſchen Urtextes geweſen, da Irenäus auf die Anführung von V. 1 ff. und V. 5 die Ausſage gründet, daß Paulus in Nachgeben gegen die, welche ihn wegen der betreffenden Streitfrage vor das Tribunal der Apoſtel gerufen hatten, zu ihnen mit Barnabas nach Jeruſalem hinaufgezogen ſei non sine caussa, sed ut ab ipsis libertas gentilium confirmaretur.

Nach dieſem allen ergiebt ſich, daß die griechiſche Textgeſtalt, welche der alten lateiniſchen Bibelüberſetzung zugrunde lag und die Bibel des Irenäus lediglich πρὸς ὥραν ohne οἷς οὐδέ hatten; und daß dieſer Text in weiterer Verbreitung vorhanden war, beweiſt — abgeſehen von den Worten des Victorinus oben — noch heute, worauf zuerſt der eben genannte Sarrau beim Studium dieſer Handſchrift Gewicht gelegt zu haben ſcheint (p. 177 sq.), nachdem ihr Beſitzer Beza und Stephanus die Sache unbe-

rührt gelaſſen hatten (vgl. Semler, p. 101sqq.) der eine griechiſche Codex Claromontanus, der erſt von ganz junger Hand, wie ſchon Joh. Morinus (Exercitt. bibl., p. 35) erkannte, jene Interpolation zugefügt erhalten hat. Auf der andern Seite iſt der von allen übrigen griechiſchen Handſchriften repräſentierte Text zur Zeit Markions ſchon vorhanden geweſen, da er ihn wahrſcheinlich nicht geſchaffen, ſondern nur ausgewählt hat. Wie Origenes geleſen habe, läßt ſich nicht mit Tiſchendorf und Tregelles aus der unzutreffenden Vermutung erſchließen, ſeine gelegentlichen Worte *οὐδέ ποτε ἐν χώρᾳ ὑποτεταγμένος ἀνθρώποις* ſeien verſchrieben für *οὐδὲ πρὸς ὥραν ὑποτ. ἀνθρ.* Denn Origenes (contra Celsum 7, 20 Opp. ed. de la Rue I, 709) will zeigen, daß Deut. 15, 6 ſich an Paulus erfüllt habe, ſofern er *κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ λόγου δυναστείαν ὑποτάσσων τῇ Χριστοῦ Ἰησοῦ διδασκαλίᾳ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἦρχεν αὐτῶν οὐδέποτε ἐν χώρᾳ ὑποτεταγμένος ἀνθρώποις ὡς κρείττων γινόμενος.* Hier iſt der allgemeine Gegenſatz *ὑποτάσσων ἦρχεν αὐτῶν οὐδέποτε (ἐν χώρᾳ) ὑποτεταγμένος ἀνθρώποις* nichts anderes, als die Anwendung des Bibelwortes *σὺ ἄρξεις ἐθνῶν, σοῦ δὲ οὐκ ἄρξουσιν.* Daß Paulus andere unterordnend herrſchte, ohne ſelbſt anderen untergeordnet zu ſein, will Origenes ſagen. Da paßt nicht *οὐδὲ πρὸς ὥραν ὑπ.*, was ja heißen würde: nachdem er ſich nie auch nur einen Augenblick untergeordnet hatte, wohl aber paßt die Höſchelſche Leſung *οὐδέποτε ἐν χώρᾳ ὑποτεταγμένου* „niemals ſelbſt in der Stellung eines Menſchen Untergeordneten", zumal hinzugefügt wird *ὡς κρείττων γινόμενος*, „wie wenn er ihnen über wäre". Zur Not kann man auch den erſt angegebenen Text rechtfertigen, muß dann aber überſetzen: „niemals in [ſeiner eignen Herrſcher- oder Amts-]Stellung [anderen] Menſchen untergethan". Aber die Boherellſche Konjektur, welche auf Gal. 2, 5 angeſpielt werden läßt, zerſtört den Zuſammenhang und verdient vergeſſen zu werden. — Auf jeden Fall führen beide Textüberlieferungen in die unmittelbar nachapoſtoliſche Zeit zurück, und diejenige wird zu verwerfen ſein, welche die unanſtößigſte für die Gemeinde ſchien. Dem Markion und den Katholiſchen war aus verſchiedenen Gründen dieſelbe Lesart *οὐδέ* die erwünſchte, und die ohne *οὐδέ* unerträglich, weil ſie

dem Paulus einen Akt der Konnivenz gegen einen unbedingt auszuschließenden Standpunkt in der Beschneidung des Titus beilegte. Das that sie aber erst, als man (nach den oben angeführten Worten Ambrosiasters) das Schriftwort nicht mehr in ungebrochener Einfalt nach der lebendigen Überlieferung auslegte, sondern in gelehrter Weise seinen Sinn zu dem Zwecke aufsuchte, um brennende Lehrstreitigkeiten zu entscheiden. Den Galatern selbst und den aus apostolischer Überlieferung schöpfenden Kreisen, welche wußten, daß Titus sein Leben lang oder wenigstens bis zum Galaterbriefe unbeschnitten geblieben, konnte es nicht in den Sinn kommen, die zeitweise Selbstverleugnung des Paulus und Barnabas in V. 5 auf die Beschneidung des Titus zu beziehen, sondern, wie Irenäus und nachher Hieronymus beweisen, sie mußten sie von dem V. 1 ff. berichteten Gange nach Jerusalem verstehen. Als man aber beim Erlöschen dieser Tradition aus der Vergleichung der Schriftstellen des Paulus Verhalten zur Beschneidung rekonstruierte, konnte die Nachricht der Apostelgeschichte von der Beschneidung des Timotheus, welche doch ein freiwilliges Nachgeben gegen die Juden war, dazu bringen, wie man an Tertullian und Victorinus sieht, auch am Titus einen solchen Akt freiwilliger Unterordnung vollzogen zu denken, und V. 5 hiervon, und V. 3 von der Erfolglosigkeit eines Zwanges mit Drohungen zu deuten. Bei dieser Sachlage konnte sich die Überlieferung von der Unbeschnittenheit des Titus und die unbedingte, durch die Apostelgeschichte gestützte Gewißheit, daß in Jerusalem weder die Apostel die Beschneidung der Heiden gefordert, noch Paulus sie bewilligt habe, nicht anders behaupten, als wenn in gleicher naiver Kühnheit, wie Röm. 4, 19, durch Einsetzung der Negation der notwendig vorauszusetzende Sinn den Worten wiedergegeben wurde („ut litterae id continerent, quod homini videretur"). So erst war der Text der katholischen Gemeinde unanstößig, welche die Vollberechtigung der unbeschnittenen Heidenchristen auf die einträchtige Meinung aller Apostel gestützt wußte. Denn sie las hier, daß durch die falschen Christen, die Judaisten und Ebioniten, weder die Urapostel dazu bewogen worden sind, die Beschneidung zu fordern (V. 3. 4 mit Unterdrückung des δέ), noch Paulus, sie unter dem augenblicklichen Drucke jener für den Titus zuzugeben (V. 5).

Aber eben dieſer Text war auch dem Markion für ſeine Behauptung erwünſcht, daß Paulus in hartem Kampfe gegen die judaiſtiſche Entſtellung des Chriſtentums durch die Urapoſtel die Wahrheit des Chriſtentums habe vindizieren müſſen. Damit war aber die Unanſtößigkeit des pauliniſchen Textes für die katholiſchen Gemeinden nach einer andern Seite wieder aufgehoben. Er konnte nun auf Einflüſterung der Häretiker ſo geleſen werden, als ob er eine Auflehnung des Paulus gegen die unbeſtreitbare Autorität der antecessores und majores ausſage und eine Differenz der Apoſtel überhaupt in einer wichtigſten Lehrfrage ſetze, obwohl es doch gewiß war, daß beide Teile gegen die Judaiſten zuſammengeſtanden haben müſſen. Um dieſen Sinn zu erzwingen, ſchob man vor *οὐδέ* weiter *οἷς* ein, welches die Unterordnung des Paulus, die er abwehrte, als eine ſolche gegen die falſchen Brüder ausdrücklich bezeichnete (cf. bei Kramer a. a. O., p. 29: *τοῖς μὲν ἀποστόλοις εἴξαμεν, τούτοις δὲ οὐκέτι*); nun entſtand mit der üblichen Unterdrückung des *δέ* in V. 4 der Sinn, daß auch die Apoſtel, den Titus zur Beſchneidung zu nötigen, ſich nicht haben durch dieſelben falſchen Brüder bewegen laſſen, denen Paulus ſeinerſeits ſchon beſtändig widerſtanden hatte. Auf dieſe Weiſe war der Text gegen allen markionitiſchen Mißbrauch ſichergeſtellt, und ſo begreift ſich, daß die griechiſchen Handſchriften, welche die offizielle Lesart der griechiſchen Kirche repräſentieren, alle *οἷς οὐδέ* darbieten, und die Weglaſſung des *οἷς* allein bis auf geringe Spuren unbezeugt, die von *οἷς οὐδέ* zuſammen, abgeſehen von Irenäus und den Lateinern, nur durch den Claromontanus bezeugt geblieben iſt.

Nach dieſem allen dürfen wir annehmen, daß der gegenwärtige griechiſche Text dieſelbe Entwickelung durchgemacht hat, die ſich für den lateiniſchen in etwas ſpäterer Zeit urkundlich nachweiſen ließ; wie dieſer von Irenäus bis Hieronymus vor ad horam erſt nec, dann quibus aufgenommen hat (auch quibus ohne nec fand ſich, trotz des widerſtrebenden Dativs subiectioni, in Anbequemung an die Griechen vereinzelt, wenn man den Gehorſam des Paulus davon verſtand, daß er, einer beſtimmten Weiſung der falſchen Brüder folgend, nach Jeruſalem zog), ſo der griechiſche bis zu Markion vor *πρὸς ὥραν* das *οὐδέ*, und zwiſchen Markion und Hieronymus *οἷς*. Aus philologiſchen Gründen iſt derſelbe

in dieſer Geſtalt unbedingt zu verwerfen, aus inneren Gründen der philologiſch unanfechtbare ohne οἷς οὐδέ, ſo lange man in demſelben ausgedrückt findet, daß Paulus den Titus doch beſchnitten habe (vgl. Baur, Der Apoſtel Paulus [1. Aufl.], S. 122 und v. Hofmann a. a. O., S. 90f.). Aber dieſe inneren Gründe ſchwinden, ſobald man von dieſer ſchon früh verbreiteten Auslegung zu der noch früheren des Irenäus, die ſich auch noch bei Hieronymus findet, zurückkehrt; daß dieſe allein philologiſch korrekt, daß ſie die im Zuſammenhang notwendige ſei, habe ich oben bewieſen, und die Unterſuchung von V. 6ff., zu welcher ich nun übergehe, wird den Beweis vollenden.

2) Gal. 2, 6—10.

Der Text auch dieſer Stelle nämlich iſt, wie er heute geleſen wird, für einen philologiſchen Leſer rein unannehmbar. Auf jeden Fall ſtellt er durch das δέ den Kreis der δοκοῦντες entweder den falſchen Brüdern oder dem Paulus mit Nachdruck als einen ſolchen gegenüber, von dem verlangt wird (ἀπό), daß er entweder als der Ausgangspunkt für ein Sein oder Geſchehen gedacht werde, oder als das umfaſſendere Gebiet, aus dem das zu benennende Subjekt hervorgehoben ſei. Aber nachdem der Apoſtel dieſes Verlangen an den Leſer geſtellt, vergißt er ſofort ſeine Rede, um, in Widerſpruch mit dem Nachdruck, den er auf jene δοκοῦντες gelegt hat, zu erklären ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει, es ſei ihm gleichgültig, wie ſie damals waren, als ſie den Ausgangspunkt des im Sinne gehabten Geſchehens oder die größere Geſellſchaft bildeten, von der die im Sinne gehabten Perſonen nur ein Teil ſeien, und dann abermals in einem neuen Satze zu verſichern, daß Gott überhaupt ſich nicht an die Geltung eines Menſchen nach menſchlicher Schätzung binde (πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει). Dann folgt ein Satz, welcher bis V. 10 unzerreißbar fortläuft und durch γάρ ausdrücklich zu einer Begründung

des Zwischeneingetretenen gestempelt wird, so daß die Worte *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* noch immer ihre notwendige Fortsetzung vermissen. Aber auch V. 11 dient immer noch zum Beweise für das *οὐδέν μοι διαφέρει*, zum deutlichsten Zeichen, daß dem Paulus vor dem Gewichte der Ablehnung jeder Wertlegung auf Autoritäten als des eigentlich ihn beschäftigenden Hauptgedankens dasjenige Geschehen oder dasjenige Subjekt abhanden gekommen sei, auf dessen Zugehörigkeit zu den Autoritäten er ursprünglich die Gedanken der Leser konzentrieren wollte. Das heißt aber: seine Rede ist unbegreiflich, und der Leser geht mit der unbefriedigten Neugierde von dannen, was in aller Welt Interessantes Paulus habe erst sagen und dann verschweigen wollen.

Oder hat in dem gegenwärtigen Texte dieses wunderliche Fragment wirklich seine Ergänzung? Nehmen wir *ἀπὸ τῶν δοκούντων* als Stellvertreter eines partitiven Genetives, der den Gesamtbegriff zum Teilbegriffe hervorhebt, so bietet sich als letzter, da ein *τινες* fehlt, *ὁποῖοι* dar; man könnte denken, wie *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων ὅσοι τότε παρῆσαν. οὐδέν μοι διαφέρει* unzweifelhaft korrekt den Gedanken wiedergeben würde: „wie viele damals von den Autoritäten anwesend waren, ist mir gleichgültig", und *ἀπὸ τῶν δοκ. εἶναί τι ὁποῖοι τότε παρῆσαν* den andern „wie beschaffene von den Autoritäten damals anwesend waren, ob es die größten oder die geringsten waren, verschlägt nichts", so müßte auch *ἀπὸ τῶν δοκούντων ὁποῖοί ποτε ἦσαν* sich entweder so konstruieren lassen, daß die *δοκοῦντες* als das Ganze erscheinen, von dem ein Teil gedacht sei (so ungefähr Windischmann a. a. O., S. 48: „Welche Menschen vonseiten der Angesehenen es waren"), oder als Ausgangspunkt des Seins der *ὁποῖοι*. Indessen dies letztere ist von vornherein auszuschließen, da es eine unnütze Versicherung ist, zu sagen, „wie qualifizierte Leute von den *δοκοῦντες* ausgegangen seien, sei gleichgültig", wo es sich vielmehr um die letzteren und ihre Irrelevanz selber handelt, und keine Unterscheidung ihrer selbst von solchen, die von ihnen herstammten, gemacht worden ist. Was aber das erstere anlangt, so wäre eine doppelte Fassung möglich, je nachdem man in *ὁποῖοι* das Subjekt zu dem Prädikat *ποτε ἦσαν*, oder in ihm das Prädikatsnomen sieht. Im ersteren Falle entstände der Sinn:

„wie qualifizierte von den als Autoritäten Qualifizierten es einſt waren, nämlich Autoritäten, iſt mir gleichgültig". Aber dieſe hypothetiſchen Autoritäten ſind ſo gleichgültig, daß es ſich nicht der Mühe lohnte, die Gleichgültigkeit ihrer Beſchaffenheit ſo feierlich zu verſichern. Im zweiten entſtände der Sinn: „wie beſchaffene unter den Autoritäten ſie einſt waren, iſt mir einerlei". Aber dann fehlte das Subjekt, welches in dem „ſie" von ἦσαν gedacht werden ſoll. Vernünftigerweiſe konnte Paulus nur ſagen, wie es dem Folgenden entſpricht, die ſo oder andersgeartete Beſchaffenheit der Autoritäten in einem früheren Zeitpunkte, als dem der entſcheidenden Verhandlung (ποτὲ ἦσαν) ſei ihm gleichgültig, es komme alles darauf an, wie ſie hier geweſen. So umſchreibt Johannes Damascenus (a. a. O.): „Ich bekümmere mich nicht um die Abſicht, die jene einſt hatten, ſie ſind Gotte dafür verantwortlich; eins weiß ich ὅτι ἐλθόντι (μοι) οὐδέν πλεῖον εἶπον περὶ του κηρύγματος"; ähnlich Theophylakt a. a. O., S. 452: οὐδεμία μοι φροντὶς περὶ τῶν δοκούντων, εἴτε περιτομὴν ἐκήρυττον, εἴτε μή. Aber warum ſchrieb er dann nicht οἱ δὲ δοκοῦντες ὁποῖοι κτλ? Und im Folgenden begründet er doch nicht, daß ihm frühere Anſichten der Autoritäten gleichgültig ſind, ſondern daß ihm die Autoritäten überhaupt nichts ſind, wie er mit ſeinem Widerſtande gegen den Petrus V. 11 es ja auch bethätigt hat. Dagegen ließe ſich annehmen, die Galater hätten gehört, daß doch nicht alle Autoritäten in Jeruſalem mit Paulus harmoniert hätten, und hierauf Bezug nehmend könnte er das Bedürfnis haben, zu ſagen, daß ihm das trotzdem, daß ſie zu den Autoritäten gehört, von keinem Belange ſei. Dieſer Abſicht würde der Anfang ſehr gut entſprechen, da ἀπὸ τῶν δοκ. das Vorurteil erweckt, es werde ein gewiſſer Teil derſelben ausgezeichnet werden; aber dann hätte müſſen τινές oder ἔνιοι ſtehen, damit wir ein Subjekt erhielten, das eine Ausſage über ſeine ποιότης tragen könnte. Kurz, es liegt auf der Hand, daß der angedeutete Teilbegriff anderswo zu ſuchen iſt. In der That hat ihn v. Hofmann, indem er die mit ἀπὸ — εἶναί τι begonnene, dann wieder abgebrochene Periode in ἰδόντες V. 7 fortgeſetzt denkt, in Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης aufzufinden geglaubt (a. a. O., S. 94 f.). Und allerdings, wenn es auch nicht ſchön klingt zu

ſagen: „von denen, die dafür gelten etwas zu ſein — haben Jakobus, Kephas und Johannes, die dafür gelten Säulen zu ſein (was übrigens auch nicht mehr als etwas zu ſein braucht), uns die Rechte gegeben", und wenn es auch den üblen Nebengedanken erweckt, daß andere die Rechte verweigert haben, ſo iſt es doch möglich. Wahrſcheinlich iſt dieſe Konſtruktion aber ſchon deshalb nicht, weil der Schriftſteller, der eine Ausſage über die δοκοῦντες vom Anfange des 6. Verſes im Sinne behielt, um ſie zu vollenden, nicht in demſelben Verſe zu dem Verb προσανέθεντο das dann ſelbſtverſtändliche Subjekt noch zu explizieren gebraucht hätte, was nur dann natürlich war, wenn die vorhergehende Ausſage in ſich abgeſchloſſen war; und zweitens, weil es durchaus unwahrſcheinlich iſt, daß der mit ἀλλά V. 7 anhebende Satz mit τοὐναντίον zu Ende ſei. Denn wer kann wiſſen, daß Paulus mit τοὐναντίον nicht zwei verſchiedene Handlungen der Autoritäten gegen ihn einander gegenüberſtellt, die ſich ausſchließen, und daß er vielmehr bloß die handelnden Subjekte und die leidenden Objekte der προσανατίθεσθαι vertauſcht wiſſen wolle (ſo ſchon Theod. Mopsv. l. c., p. 124), da er doch nicht ſagt ἀλλ' ἐγὼ αὐτοῖς, was allein deutlich geweſen wäre? Erſtreckt ſich aber jenes ἀλλά über V. 7—9, wie es die nächſtliegende Annahme iſt, ſo gehört dieſe ganze Periode mit dem entſprechenden negativen Satze vorher unter das γάρ V. 6. Aber abgeſehen hiervon will es ſich ſachlich in keiner Weiſe reimen, daß Paulus ſolches Gewicht auf die Autorität der drei Männer unter den δοκοῦντες legt, die ihm die Rechte gegeben, und daß er aufs feierlichſte erklärt, Rang und Qualität der Autoritäten ſei ihm ganz gleichgültig?

Da der Text alſo keinen Subſtantivbegriff darbietet, deſſen Unterordnung unter den der δοκοῦντες durch ἀπὸ τῶν δοκ. ausgedrückt ſein könnte, ſo werden wir einen Verbalbegriff ſuchen müſſen, deſſen nähere Beſtimmung die fraglichen Worte ſeien. Man könnte verſucht ſein, denſelben in οὐδέν μοι διαφέρει zu finden, und ſo hat man zu deuten gewagt „von den Autoritäten differiere ich in nichts" (ſo Homberg, Parerga sacra [Utrecht 1712], p. 275: non differo, und nach Semlers Angabe [S. 252] auch Michaelis); aber dieſes hätte nach dem griechiſchen Sprachgebrauche des Paulus (ſ. 4, 1) heißen müſſen τῶν δοκούντων

οὐδὲν διαφέρω. Beſſer wäre es ſchon οὐδέν und διαφέρει zu trennen und jenes eng mit ἀπὸ τῶν δοκ. zuſammen- und als Subjekt von διαφέρει zu faſſen: „nichts von den Autoritäten sc. Kommendes macht für mich einen Unterſchied". Aber die Entfernung des οὐδέν von ἀπὸ τῶν δοκ. und ſein enger Anſchluß an μοι διαφέρει zwingen den Leſer, nach griechiſchem Sprachgebrauche in οὐδέν nicht das einen Unterſchied machende Ding, ſondern das Maß des von ihm gemachten Unterſchiedes zu ſehen; οὐδέν μοι διαφέρει iſt nichts anderes, als unſer „ich lege gar kein Gewicht auf", „gleichgültig iſt mir", alſo ein Satz, der nicht beſtehen kann, wenn nicht ein Nomen oder ein Satz (mit εἰ oder ὅτι oder ein Infinitiv) dazu tritt, um das Ding oder das Verhältnis zu bezeichnen, deſſen Irrelevanz ausgeſagt werden ſoll. Da man nun endlich auch nicht πρόσωπον θεὸς οὐ λαμβάνει heranziehen kann, um den Anfang von V. 6 zu vollenden, weil jenes durch ἀνθρώπου eine genügende Näherbeſtimmung erhalten hat, welche jede mögliche ein- und darum die Vorherbenennung einer einzelnen ausſchließt, ſo bleibt nichts anderes übrig, als den Verbalbegriff, den wir ſuchen, aus dem Vorangehenden zu ergänzen. Das wäre aber allein διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς, und ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι müßte mit Punkt hinter ſich als ein bedeutungsvoller Nachtrag zu V. 5 angeſehen werden: „damit die Wahrheit des Evangeliums in Beziehung auf euch in Dauer bliebe, ich meine, von den für etwas Geltenden aus" (ſo hat in der That nach einer Angabe Rückerts Köhler erklärt, S. 76). Aber auch dieſen myſteriöſen Gedanken kann Paulus nicht gehabt haben, da von ihm kein Übergang zu dem dann aſyndetiſch und abrupt folgenden Satze von der Gleichgültigkeit eben derſelben Leute zu entdecken iſt, deren Beziehung auf den Beſtand des Evangeliums ihm eben noch ſo wichtig war, daß er ſie in einem nachträglichen Satze als die in Betracht Kommenden hervorhob.

Hiermit ſind alle Möglichkeiten erſchöpft, dem Texte, wie er vor uns liegt, Sinn abzugewinnen. Er muß alſo ſelbſt auf ſeine Richtigkeit hin unterſucht und die Stelle ausfindig gemacht werden, welche den Schaden birgt. Bei unbefangener Prüfung fällt zunächſt auf (was ſchon alte Leſer bemerkenswert gefunden und darum durch Gleichmachung der verſchiedenen Stellen zu beſeitigen

gewagt haben), daß Paulus den als technisch in V. 4 und V. 6c gebrauchten Terminus οἱ δοκοῦντες, welcher zweifellos ohne andern ironischen Beischmack, als den der Beziehung auf die Sprache der galatischen Verführer gemeint ist, hier in V. 6a ohne allen ersichtlichen Grund um seine Natur gebracht haben soll, indem er εἶναί τι anhängte. Denn in dieser Verbindung hat er nicht mehr den speziellen Sinn der Bezeichnung einer diesen Titel tragenden Klasse von jerusalemischen Christen, sondern er umfaßt, indem δοκοῦντες zu seinem allgemeinen appellativischen Begriffe zurückgeführt wird, nun alle die überhaupt, bei denen das εἶναί τι von ihrem δοκεῖν abhängt; und dieses um so mehr, als die mit ὁποῖοί ποτε ἦσαν sofort folgende Versicherung, die Qualität nehme von der Behauptung nicht aus, die unabweisbare Vorstellung erweckt, der Apostel lege auf eine möglichst generelle Fassung des Begriffes alles Gewicht. Man wende gegen dieses Bedenken nicht V. 9 ein. Denn da hier οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι eine absichtlich gemünzte, spezielle Hervorhebung aus der Allgemeinheit der δοκοῦντες ist, welche auf den ausdrücklich vorher genannten Jakobus, Kephas und Johannes allein sich beschränkt, so rechtfertigt sich diese Variation durch Verengung vollkommen und enthält sie einen klaren Sinn. Denn στῦλοι sind ganz bestimmte Grundelemente des Hauses. Aber in V. 6 will der Apostel offenbar von denselben in demselben Umfange reden, die er vorher und nachher bloß οἱ δοκοῦντες genannt hat. Er hat keine besonderen Elemente derselben vorher besonders hervorgehoben, noch eignet sich das allgemeine εἶναί τι zu einer spezielleren Bestimmung etwelcher unter den δοκοῦντες. Es bleibt also der Verdacht, daß er hier unter den δοκοῦντες εἶναί τι etwas anderes verstehe, als die δοκοῦντες sei es im ganzen oder nach den dasselbe bildenden Teilen. Und da er sonst mit dieser Redensart im Galaterbriefe (6, 3) nicht den anderen etwas Geltenden, sondern den von sich selbst etwas Haltenden bezeichnet, und überhaupt nach seinem Sprachgebrauche (auch 1Kor. 12, 22, wo die sich selbst für schwach haltenden Glieder mit der Versicherung getröstet werden, daß sie unentbehrlich seien) δοκεῖν mit einem Infinitiv, dessen Subjekt mit dem von δοκεῖν identisch ist, nicht scheinen oder gelten, sondern meinen, von sich selbst denken bedeutet,

so muß man annehmen, er rede hier von allen denen, die, gleichviel ob ihre wirkliche Beschaffenheit dem entspricht (ὁποῖοί ποτε ἦσαν), meinen, sie seien etwas, die von sich denken, daß sie irgendetwas vorstellen. Es liegt aber auf der Hand, daß dieses ein Begriff von ganz anderem Umfange und auch Inhalte ist als der der δοκοῦντες in V. 2 und in V. 6c, und daß diese geflissentliche Begriffsvertauschung die Rede des Apostels aufs äußerste verwirrt.

Man wird freilich gegen die letztere Deutung: „die etwas vorzustellen meinen", wieder V. 9 einwenden, wo offenbar zu übersetzen sei: „die dafür gelten Säulen zu sein". Aber diese heute allgemein übliche Auffassung ist sehr zweifelhaft. Geht man von der Meinung aus, Paulus berichte von einer öffentlichen Schaustellung des Verhältnisses, welches zwischen den jerusalemischen Kirchenhäuptern und ihm und Barnabas forthin gelten solle, vor der versammelten Gemeinde, dann konnte ihm allerdings daran liegen, sich in die Seele der Gemeindeglieder zu versetzen und von da aus den Eindruck zu besprechen, den der Handschlag solcher Leute hervorbringen mußte; da kommen sie natürlich als solche in Betracht, die als Säulen *erscheinen*, nicht als solche, die sich selbst dafür halten. Aber diese ganze Vorstellung bringt ja der Ausleger erst heran; die Worte des Apostels haben ihren vollen Verstand, auch wenn man das Erzählte nicht öffentlich vor einem großen Publikum geschehen denkt, sondern im persönlichen Privatverkehre. Da scheint es mir doch natürlicher, wenn Paulus sich bei der Reflexion über den Wert dieses Handschlages in die Seele derer, die ihn erteilen, versetzt und sagt, welches Selbstbewußtsein denen inne wohne, die ihm die Hand gegeben: „Sie, die sich für Grundsäulen halten, auf denen das übrige Gebäude ruht", oder ohne Bild: „sie, welche ohne selbst auf fremde Autorität sich zu stützen, gewohnt sind, sich als Autorität und oberste Instanz für die christliche Gemeinde zu gerieren, gaben uns die Hand unter dem Eindrucke, den ich und mein Werk auf sie machten". Oder sollte es unrecht und mit dem apostolischen Bewußtsein unverträglich sein, daß Petrus der Fels, auf den der Herr die Gemeinde bauen wollte (Matth. 16, 18), sich und Jakobus und Johannes um des vertrauten Verkehrs mit Jesu willen, der sie auszeichnete, für besonders berufen gehalten habe, aus der Ur-

ſprünglichkeit des eigenen Glaubens und Erkennens heraus andere zu beſcheiden, zu leiten, zu halten? Oder ſollte Paulus, der in den Apoſteln den Grundbau der Kirche erkennt (Eph. 2, 20; 4, 11. 1Kor. 12, 28), es für unmöglich oder unpaſſend gehalten haben, wenn jene ſich das auch vorſtellten zu ſein, wofür er ſelbſt ſie hält? Jedenfalls iſt die Überſetzung „die ſich für Säulen halten" die dem pauliniſchen Sprachgebrauche am nächſten liegende, und ob man dieſe oder die andere vorzieht, trägt nichts zur Beſeitigung des Übelſtandes bei, daß *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* in V. 6 ein Fremdling ohne Legitimation iſt.

Ein zweiter Übelſtand, der in enger Verbindung damit ſteht, begegnet dem philologiſchen Leſer in der ſcheinbaren Notwendigkeit, den Satz *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* nicht, wie es nach einem Subſtantivbegriffe natürlich iſt, als einen Anhang zu dieſem zu betrachten, ſondern als Umſchreibung des Subjektes von *διαφέρει*. Denn ſo wird der Satz konſtruiert und überſetzt: „es iſt mir gleichgültig, was für welche ſie waren", d. h. die *ποιότης* derſelben verſchlägt mir nichts. Wollte der Apoſtel nur dieſes ſagen, als er anfing *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων*, ſo mußte er unter allen Umſtänden ſchreiben *οἱ δὲ δοκοῦντες*. Hatte er aber etwas anderes von den *δοκοῦντες* zu ſagen im Sinne, und unterbrach er ſich nur, um zwiſchenein zu bemerken, ihre Qualität in der Vergangenheit ſei gleichgültig, wofür *τίνες ποτέ* oder *τὸ πρότερον ἦσαν οὐδὲν διαφέρει* natürlicher geweſen wäre, ſo mußte er im Folgenden hervorheben wollen, daß alles auf die Qualität ankomme, welche die *δοκοῦντες* entweder damals in Jeruſalem oder jetzt in der Gegenwart des Briefes beſitzen und gezeigt haben. Denn die zeitliche Begrenztheit des *ποτὲ ἦσαν* beſtimmt auch das Präſens *διαφέρει*, ſo daß es nicht das Präſens des immer dauernden Grundſatzes ſein kann, ſondern die Gegenwart, in welcher die *δοκοῦντες* eben andere ſind, als ſie früher waren. Aber weder dieſer noch der andere Gegenſatz zwiſchen dem Einſt und dem Damals der jeruſalemiſchen Verhandlungen iſt der Erwartung gemäß hervorgehoben, und im unmittelbar Folgenden begründet der Apoſtel nicht, daß irgendeine Entwickelungsphaſe gegen eine andere, ſondern daß die Geſamterſcheinung der *δοκοῦντες* gegen den Paulus ſelbſt nicht ins Gewicht falle. Und mit welcher Mühe und mit wie unſicherem Erfolge ſucht man das unbeſtimmte *ποτέ* der Ver-

gangenheit, dieſe überſtandene Entwickelungsphaſe der δοκοῦντες zu fixieren. Sie muß ja ganz verſchieden gedacht werden, je nachdem man die Qualitätsverſchiedenheit auf dem Gebiete der Würde und des Ranges, oder auf dem moraliſchen oder intellektuellen zu denken ſich entſchließt. Da von der Anerkennung der Heidenpredigt die Rede geweſen, ſo läßt ſich mit Johannes Damascenus an eine frühere Stufe geringerer Einſicht denken, welche zur Zeit der jeruſalemiſchen Verhandlungen zu Ende war. Aber wenn irgendetwas zu ſagen war, ſo mußte dieſes letztere ſofort geſagt werden. Da ferner Paulus von einer freundlich-brüderlichen Aufnahme geredet hat, ſo kann man ebenſo gut denken, er deute an und decke zugleich zu, daß die Maßgebenden früher neidiſch und argwöhniſch gegen ihn geſonnen geweſen, was freilich nach 1, 22 ff. und 1, 18 nicht zu erwarten iſt. So endet man denn mit dem Gedanken, es ſolle auf die Auszeichnung im Range hingewieſen werden (ſo Hombergk a. a. O.: „quanti cunque fuerunt"), welche den betreffenden aus ihrem langen und vertrauten Umgange mit dem Herrn Jeſu erwachſen ſei. Indeſſen auch das kann nicht gefallen. Denn dieſe Auszeichnung konnte ihnen nie verloren gehen (vgl. dagegen auch v. Hofmann, S. 95), auch nicht als Paulus vom Herrn ſelber berufen wurde. Und dasſelbe Gewicht, das er für ſich auf dieſe Gnadenauszeichnung legt, um daraufhin Gehör (ὑπακοὴν πίστεως) zu verlangen, muß er billigerweiſe auch der andersartigen Auszeichnung der erſten Jünger durch denſelben Herrn und ihrer darauf gegründeten Geltung beimeſſen. Ehe man alſo in dieſer Linie weiter nach einer inhaltlichen Näherbeſtimmung der von Paulus für gleichgültig erklärten Qualität der Autoritäten in früherer Zeit ſucht, bleibt man beſſer bei der unzweifelhaften Wahrnehmung ſtehen, daß, weil Paulus im Folgenden nicht ausführt, die jetzige Qualität der δοκοῦντες ſei die allein entſcheidende, ſondern vielmehr daß Gott überhaupt keine δοκοῦντες anerkenne, er auch nicht verſichert haben kann, daß die frühere Qualität derſelben und nur ſie irrelevant ſei. Denn wenn die δοκοῦντες ſelbſt nicht in Betracht kommen ſollen, ſo würde eine Verſicherung, daß ihre frühere Qualität gleichgültig ſei, nicht bloß überflüſſig ſein, ſondern eine teilweiſe Wiederaufhebung des bedingungslos zu Setzenden involvieren.

Nun ſagt aber ein Schriftſteller oder Redner: „darauf kommt nichts an", nicht bloß in dem Falle, wo er etwas im abſoluten Sinne auf ſeinen Unwert taxieren will, ſondern er kann es auch da ſagen, wo er die nähere Beſchreibung eines mit der augenblicklichen Rede zuſammenhängenden Dinges ſich erſparen will und den Leſer oder Zuhörer bittet, ihm für jetzt die Beantwortung einer Frage zu erlaſſen, die ihnen natürlicherweiſe kommen muß (daher ſagt Theophylakt ganz richtig, der Apoſtel verberge hier etwas, nämlich daß die δοκοῦντες vorher οἰκονομικῶς und συγκαταβαίνοντες die Beſchneidung gelehrt haben). Da kann er dieſe Bitte ausdrücken durch die Erklärung, es thue für jetzt nichts zur Sache, und es liege ihm jetzt nicht daran, darüber nähere Erläuterungen zu geben, ohne daß Leſer und Hörer ſich daraus entnehmen ſollen, die betreffende Sache habe auch außerhalb des augenblicklichen Gedankenzuſammenhanges an ſich keine Bedeutung. Und in der That muß ſich jeder griechiſche Leſer von vornherein getrieben fühlen, den Satz ὁποῖοί ποτε ἦσαν ſo zu verſtehen, da er nur ſo ſich ſofort rechtfertigt. Er iſt nämlich das genaue griechiſche Äquivalent zu dem lateiniſchen qualescunque tandem fuerunt, ebenſo wie dieſe Formel zu überſetzen mit „wie beſchaffen ſie denn nun auch waren", und in eine Periode eingerückt erklärt er die Beſchaffenheit des Subjektes oder Objektes, an welches er gehängt iſt, nicht an ſich, ſondern für die Geltung der Hauptausſage für gleichgültig. In dem Satze z. B.: „Omnes captivi, qualescunque tandem fuerunt, interfecti sunt" erklären die Worte qualescunque etc. die Qualitätsunterſchiede der Gefangenen in Hinblick auf den endlichen Ausgang für gleichgültig. Ebenſo wird die entſprechende griechiſche Formel gebraucht. Dann ergiebt ſich aber hier eine Überladung der Rede, welcher der hinter ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι klaffenden Lücke entſpricht. Wenn ὁποῖοί ποτε ἦσαν in Anlehnung an τῶν δοκούντων ſchon für ſich nach feſtſtehendem Sprachgebrauche die Qualität der δοκοῦντες für die Geltung der Hauptausſage für gleichgültig erklärt, ſo kann nicht tautologiſch οὐδέν μοι διαφέρει folgen, welches eben dieſes noch einmal erklärt; oder mit anderen Worten οὐδέν μοι διαφέρει muß in den Hauptſatz gehören, wie nach dem mir übrigens zweifelhaften Vorgange von Theophylakt a. a. O. S. 452, neuer-

dings Rückert (S. 78. 79) erkannt hat, ohne jedoch eine haltbare Konstruktion zu gewinnen.

Aus diesen Überlegungen erhellt mit dem Sitze der Schäden zugleich die einzige Weise der Heilung. Der Schaden besteht nämlich in einer falschen Konstruktion erstens von *εἶναί τι* als abhängigen Infinitivs zu *τῶν δοκούντων*, zweitens von *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* als abhängigen Fragesatzes von *οὐδέν μοι διαφέρει*. Es muß also die Heilung den Weg gehen, daß sie für *εἶναί τι* eine andere Stellung nachweist, welche die Abhängigkeit von *δοκούντων* ausschließt (dies hat Rückert leider übersehen) und für *οὐδέν διαφέρει* ein anderes Subjekt sucht, als der Satz *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* ihm bisher in Umschreibung zu bieten gezwungen wurde. Denn dieser Satz ist ein Anhang an den Begriff *δοκούντων*, welcher in sich selbst Sinn hat, daher auch ausgelassen werden kann, ohne daß sein Bleiben oder seine Auslassung die Struktur des Hauptsatzes veränderte. Läßt man ihn der Einfachheit halber einen Augenblick außeracht, so hat man mit der Stellung der obigen Frage sofort auch die Antwort. Zu *οὐδὲν διαφέρει* wird nämlich im Griechischen, wenn nicht ein einzelnes Ding, sondern ein Verhältnis als gleichgültig erklärt werden soll, je nachdem der Subjektsbegriff entweder durch *εἰ* oder durch *ὅτι* oder durch einen Infinitivsatz ausgedrückt. Sehen wir hiernach *εἶναί τι* mit seiner Präpositionalbestimmung als Subjekt zu *οὐδὲν διαφέρει* an, so haben wir den gut griechischen Satz: „daß übrigens etwas von den Autoritäten herrühre, macht für mich gar keinen Unterschied". Und damit sind beide Schäden gehoben, sofern hier nun erstens nicht mehr das identische Subjekt *οἱ δοκοῦντες* in V. 6a einen anders lautenden Titel hat, als in V. 6c und V. 2, und sofern zweitens das Prädikat nicht mehr an das *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* als an ein Subjekt gekettet ist, zu dem es gar kein natürliches Verhältnis hat, sondern sein Subjekt findet in dem hierzu viel tauglicheren Satze *ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι*. Denn die *δοκοῦντες* sind ihrem Begriffe nach *διαφέροντες*, solche, die vor anderen Christen Auszeichnung genießen; es ist also zu erwarten, daß auch, was von ihnen kommt, *διαφέρον τι*, etwas ausgezeichnet Wichtiges sei. Unter diesen Umständen ist es eine bedeutsame Äußerung seines Selbstgefühles ihnen gegenüber, wenn Paulus erklärt, das mache

für ihn keinen Unterſchied in der Taxation, daß etwas von den Autoritäten herrühre (*οὐδέν μοι διαφέρει*). Nun erklärt ſich die allgemeine Natur der hier eintretenden Reflexion, weil es ſich um einen in Geltung befindlichen Grundſatz des Apoſtels als ſolchen handelt. Bei der Wichtigkeit und dem überraſchenden Inhalte desſelben begreift es ſich, daß er ihn mit dem Spruche belegt, Gott nehme auf das Anſehen von Menſchen keine Rückſicht. Und endlich hat das in der Luft ſchwebende Satzfragment *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* einen feſten Fuß auf dem Boden des umgebenden Satzgefüges und damit die lange verdiente Ruhe gefunden.

Dieſes alles zuſammen beſtätigt die Unausweichlichkeit der von mir vorgetragenen Konſtruktion für jeden philologiſchen Leſer, der ſich vergegenwärtigt, daß die Interpunktionszeichen des griechiſchen Textes nicht von Paulus herrühren, ſondern dem Zufalle oder der Einſicht der ſpäteren Leſer ihren Urſprung verdanken. Oder ſollte einer den Ausdruck *ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι* in dem Sinne „daß etwas von den Autoritäten herrühre" ernſtlich bemängeln wollen? Gewiß nicht, wenn er weiß, daß der Hebräer den Satz (2 Sam. 3, 37): „es war kein Befehl des Königs" ausdrückt durch לֹא הָיְתָה מֵהַמֶּלֶךְ, und daß es gemein griechiſcher Sprachgebrauch iſt, den deutſchen Satz: „dieſes iſt ein von Sokrates herſtammender Spruch, dieſes iſt ein von ihm ausgegangener Satz" auszudrücken durch *τοῦτο ἀπὸ Σωκράτους ἐστίν*, und daß Paulus nach 1Kor. 1, 30 *ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ*, und 12, 23 *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* (vgl. Apg. 23, 21: *ἡ ἀπὸ σοῦ ἐπαγγελία*) unter Umſtänden auch mußte denken können *τοῦτο ἀπὸ τῶν δοκούντων ἐστίν*, d. i. dieſes rührt von den Autoritäten her, und darum auch ſchreiben konnte: *ἀπὸ τ. δ. εἶναί τι*. Oder ſollte einer den Ausdruck für zu allgemein halten, als daß die Leſer hätten mit Notwendigkeit auf dieſe Deutung kommen müſſen? Aber allgemein mußte der Ausdruck ausfallen, weil Paulus, wie das Präſens *οὐδέν μοι διαφέρει* und der Inhalt der angeſchloſſenen allgemeinen Maxime zeigt, nicht von einer einzelnen Stellung, die er einmal eingenommen hat, ſprechen will, ſondern von ſeinem prinzipiellen Verhalten, wo immer und wann immer der Ausſpruch oder die Weiſung der fremden Autori-

täten mit seiner eignen Erkenntnis vom Sein-sollenden konkurriert, von seiner innern Gewissensstellung unter solchen Umständen. Prinzipielle Sätze aber haben von Natur diese Art, daß sie für die Fülle der konkreten Einzelfälle, unter denen das Prinzip zur Anwendung kommen soll, einen allgemeinen Ausdruck lieben, der sie als die eine Bedingung genereller Art erscheinen läßt, unter welcher die Maxime gilt. Sodann aber konnte im Zusammenhange den Lesern gar nicht zweifelhaft sein, auf welchen speziellen Fall des Ausgehens einer Weisung von den Autoritäten Paulus die von ihm ausgesprochene grundsätzliche Stellung angewandt wissen wolle. Denn eben hat er erzählt, daß er sich im Interesse der Erhaltung des unverfälschten Heidenevangeliums vorübergehend mit demselben der Prüfung und Begutachtung der Urgemeinde und direkt darum anfragend, speziell ihren Autoritäten unterstellt habe. Er hat also einen entscheidenden Ausspruch von dorther gesucht und es ist von den Autoritäten eine bestätigende Entscheidung ausgegangen. Damit ist, wie ich oben ausführte und was hier nun seine Erledigung findet, der bedenkliche Schein erweckt, als ob Paulus sein eignes Gewissen menschlicher Autorität, gleichviel wie sie entscheiden mochte, unterstellt hätte. Dieses widersprach nicht nur der behaupteten und durch 17 Jahre unerschütterlich bethätigten Selbstgewißheit des Apostels, sondern auch der gemeinen Gewissenspflicht aller Christen. Dort hätte er als Lehen von Menschen gemutet, was er als freies Erbe von Gott geschenkt erhalten zu haben sich rühmte, hier hätte er das mit dem Gefühl der persönlichen unmittelbaren Gottesgemeinschaft gesetzte Bewußtsein der unmittelbaren persönlichen Verantwortung vor Gott verleugnet, die Verantwortung den Autoritäten zugeschoben und sich selbst allein diesen verantwortlich gemacht. Nun könnte er sich ja in diesem Falle damit herausreden oder seinen Schritt vor sich selbst damit beschönigen, daß von den beiden entgegengesetzten Möglichkeiten, nämlich einer Weigerung oder einer Bestätigung durch die Autoritäten, in Wirklichkeit der günstige Fall eingetreten, faktisch und praktisch alles beim alten geblieben sei. Denn die Autoritäten haben sein Apostelrecht, dessen er sich bis dahin als ein freier Besitzer von Gottes Gnaden bedient hat, bestätigt, und die ihm von Gott gegebene Pflicht, das Heidenevangelium im Be-

ſtande und unverfälſcht zu erhalten, wie es bisher war, unverkürzt und unverändert ihm anvertraut bleiben laſſen; aber damit iſt die bange Frage nicht erſtickt, was im entgegengeſetzten Falle geſchehen wäre und ob nicht die momentane Subordination, zu der er ſich entſchloſſen hatte, als Konſequenz den Willen und die Notwendigkeit eingeſchloſſen hätte, ſein Apoſtelrecht und ſeine Pflicht den Autoritäten zuliebe daranzugeben, wenn ſie jenes ihm aberkannten und dieſe für eine leere Einbildung (εἰς κενόν) erklärt hätten, der er entſagen könnte und müßte. Wenn dieſes zweifelhaft blieb, wie ſollten die heidenchriſtlichen Gemeinden mit dem unbedingten Vertrauen in die Integrität ſeines Charakters das ſichere Gefühl behaupten oder wiedergewinnen können, in Paulus den von Gott ſelbſt aufgeſtellten vollgenügenden Garanten der Wahrheit ihres Chriſtenſtandes zu beſitzen?

Unter dieſen Umſtänden iſt es für die Leſer eine natürliche Erwartung und für den Apoſtel ein notwendiges Bedürfnis, auf V. 5 eine Erklärung über ſeine innere Gewiſſensſtellung zu den Autoritäten überhaupt zu geben, welche geeignet iſt, dem einmaligen Schritte der Unterordnung, den er in gutem Glauben für das Beſte der Heidenchriſten zu ſorgen gethan hatte, das Bedenkliche zu nehmen, und welche dafür bürgt, daß auch kein künftiger Ausſpruch der Autoritäten bedenkliche Folgen für das Werk haben werde, welches des Apoſtels Recht und Pflicht von Gottes wegen iſt. Daher erklärt ſich die allgemeine Faſſung des Falles, für welchen das Urteil gilt οὐδέν μοι διαφέρει nämlich: „der Umſtand, daß etwas von den Autoritäten herrühre". Und weiter war es notwendig, daß der Apoſtel ſich nicht mit dem günſtigen Ausfalle der Entſcheidung deckte, womit ja die entgegengeſetzte Möglichkeit ihr Gewicht behalten und keine prinzipielle Gewißheit für alle Fälle gegeben wäre, ſondern er mußte ſeine innere Stellung als eine prinzipielle oder ausdrücklich als eine ſolche bezeichnen, für welche es gar nicht in Betracht kommt, wie in dem betreffenden Falle die Autoritäten ſich bewieſen. Daher erklärt ſich die Zwiſchenſchiebung des Satzes ὁποῖοί ποτε ἦσαν „wie beſchaffen ſie denn nun auch waren", d. h. ganz abgeſehen davon, daß ſie ſich in Wirklichkeit als meine wohlgeſinnten Freunde und zuſtimmende beifällige Beurteiler erwieſen, da die Möglichkeit vor-

handen war, daß sie sich auch anders stellten. Auf diese Weise allein erklärt sich das ἦσαν, denn es ist die bestimmte Vergangenheit gemeint, von welcher Paulus in V. 1—5 geredet hat, die Zeit seines Aufenthaltes in Jerusalem, und die in diese Zeit fallende Bekundung ihrer Gesinnung gegen Amtsrecht und Pflicht des Paulus. Es erklärt sich ferner das indefinite ποτέ, denn es charakterisiert die ποιότης der Autoritäten als eine solche, welche zufällig geschichtlich einmal so war und eine andere hätte sein können, von der es deshalb möglich ist, daß sie sich in anderer Zeit als eine andere erzeige. Und endlich bestimmt sich der glücklich gewählte, aber inhaltlich vieldeutige Ausdruck ὁποῖοι in erforderlichem Maße von selbst näher. Wenn von den Autoritäten als solchen die Rede ist, von denen ein Spruch über ein recht- und pflichtgemäßes Werk ausgehen soll, so kann nach der Kategorie der Qualität nur gesagt werden: „der Spruch ist günstig, ein anerkennendes Lob", oder: „er ist ungünstig, ein Tadel, ein Verweis"; und von dem Spruche auf die Autoritäten, die ihn sprechen, zurückgehend erhält man den Unterschied der günstigen Stimmung und beifälliger Zuneigung einerseits und der Mißgunst und des mißfälligen Widerwillens andrerseits. Paulus konnte seinen allgemeinen Ausspruch ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι οὐδέν μοι διαφέρει verdeutlichen, indem er die allgemeine Zeit, aber konkreteren Qualitätsausdruck wählend zwischeneinschob εἴτε ἐπαινοῦσιν, εἴτε μέμφονται, oder εἴτε συμφωνοῦσιν, εἴτε ἀντιλέγουσιν (vgl. Theophylakts εἴτε περιτομὴν ἐκήρυττον εἴτε μή). Aber diesen allgemeinen Gegensatz wollte er mit Bezug auf den konkreten geschichtlichen Anlaß in der bestimmteren Gestalt eines Gegensatzes zwischen dem wirklich damals eingetretenen (ἦσαν) und dem ebenso gut möglichen andersartigen Verhalten der Autoritäten zum Ausdrucke bringen. Und da er nicht bloß der Natur der Sache nach, sondern auch nach dem vorher berichteten und sogleich weiter zu veranschaulichenden wirklichen Benehmen der Autoritäten getrost den Lesern überlassen konnte, die Alternative in ihre konkreten Gestalt selbst hinein zu verfolgen, so bot sich kein knapperer und passenderer Ausdruck als dieser ὁποῖοί ποτε ἦσαν für den Gedanken dar, daß er bei seiner Erklärung über seine innere Stellung zu den Aussprüchen der Autoritäten den günstigen Ausfall der

Konferenzen in Jerusalem, da er auch anders hätte sein können, nicht als eine beschränkende Ausnahme angesehen wissen wolle: „Ob sie nun so waren, wie sie waren, oder ob sie anders sein konnten, als sie waren", und dieser Ausdruck konnte hinter εἶναί τι als Anhang an τῶν δοκούντων deshalb seine passende Stelle finden, weil die Worte ἀπὸ τῶν δοκούντων als vorangeworfene den dominierenden Ton trugen.

Von hier aus thut sich nun das richtige Verständnis auf sowohl der Verknüpfung von V. 6 mit V. 5 durch δέ, als auch der folgenden Sätze. Von V. 2—5 hat man den Eindruck: also lag dieses Mal dem Apostel doch sehr viel daran, welch' eine Meinungsäußerung von den Autoritäten ausging, und welches Glück war es für ihn, daß dieselbe so günstig und nach Wunsch ausfiel! Diesem Gedanken wehrt er, wenn er auf die Worte: „in Anbetracht der Gefahr, welche dem Evangelium drohte (διὰ τοὺς κτλ. V. 4), und um das echte Evangelium in seinem Bestande zu sichern (ἵνα V. 5), bequemten wir uns für den Augenblick zu der in der Appellation an die Urgemeinde und ihre Autoritäten liegenden Subordination" mit einem „übrigens" oder „aber" (δέ) eine Verwahrung darüber folgen läßt, daß irgendeine Meinungsäußerung, auch nicht die wirklich erfolgte günstige der Autoritäten, wieviel weniger eine ungünstige für ihn persönlich einen Unterschied mache. „Daß im übrigen etwas, daß etwas gerade von den Autoritäten herrühre, gleichviel wie geartet und gesonnen sie sich denn einmal erwiesen, macht für mich gar keinen Unterschied", d. h. im Zusammenhange: übrigens fühle ich mich nicht mehr berechtigt und verpflichtet in meiner heidenapostolischen Stellung und Aufgabe, weil etwa die Autoritäten verlauten lassen, daß sie auch ihrerseits dieselbe billigen, und auch fühle ich mich darum nicht weniger berechtigt und verpflichtet, mein Werk zu treiben, daß ein Ausspruch von den Autoritäten kommt, der es zu verbieten scheint oder zu vernachlässigen gestattet. Damit ist gesagt, daß er nach wie vor sich unmittelbar Gotte, und ihm allein in der Ausübung seiner Apostelrechte und Pflichten verantwortlich fühle und seine Selbstgewißheit keiner Steigerung oder Minderung durch fremde Autoritäten, als wären sie es für ihn auch in diesem innersten Zentrum seines Selbstbewußtseins, fähig

und bedürftig sei. Der mit Nachdruck und, damit die kategorische Geltung dieser Erklärung als einer aller weiteren Diskussion entnommenen erscheine, unverbunden angefügte Bibelspruch, daß Gott auf kein Ansehen, auf kein Ansehen der Menschen sich verweisen lasse, kann nun nicht sagen wollen: „ich vertrete Gottes Sache und nehme deshalb auf menschliches Ansehen keine Rücksicht" (so v. Hofmann) — denn in so ganz allgemeiner Weise geredet, können mit demselben Rechte unter Umständen auch die Autoritäten sich dem Paulus gegenüber auf diesen Spruch berufen —, auch nicht: „Gott bindet sich mit der Offenbarung seiner Gnadenwahrheit nicht an die Unterschiede menschlicher Taxation, so daß er recht gut dem ἔκτρωμα Paulus eine Offenbarung zuwenden kann, welche er den menschlich meistberechtigt scheinenden Urapostеln vorenthalten hat" — denn der Spruch redet von Gottes unbestechlichem, keine menschlichen Urteile und Instanzen anerkennenden Gerichte —, sondern er will ausdrücken: als unmittelbar Gotte für das verantwortlich, was er selbst mir nach 1, 11 ff. unmittelbar gegeben und befohlen hat, kann ich nicht vor ihn kommen und sagen: „Lieber Gott, ich habe das Heidenevangelium abgeändert oder aufgegeben, denn die angesehensten Christen wünschten es so", oder: „Ich will dir gerne in der Predigt desselben gehorsam sein, aber ich muß erst meine Vorgesetzten und erfahrene Leute fragen, deren Urteil allgemein anerkannt ist." Gott erkennt das Ansehen und die Geltung der Menschen, mit deren Zustimmung oder Mißbilligung Paulus vor ihm sich darüber decken oder sein Gewissen darum beschwichtigen wollte, daß er unterlassen, was er thun oder gethan, was er lassen sollte, in keiner Weise an. Er müßte nicht Gott und jene nicht Menschen sein, wenn er jener Weisung oder Erlaubnis als gleichwichtig und gleichwertig mit seiner eignen dadurch anerkennte, daß er eine auf jene gestützte Weigerung gegen seinen eignen Befehl straflos hingehen ließe; wenn er den Paulus nur in dem Maße als ihm verantwortlich behandelte, als er ungedeckt durch menschliche Autorität Gotte den Gehorsam oder die Treue weigert, in allen den Fällen aber als verantwortungslos und unschuldig, wo er den Ausspruch menschlicher Größen für sich hat, wenn er sein Amt und Werk, wie Gott es gegeben, verwahrlost.

Beide bloß aufeinandergelegte Sätze sprechen also mit der klarsten Entschiedenheit aus, daß jener zeitweilige Schritt freiwilliger Subordination, den die Umstände V. 4 und die Absicht V. 5b rechtfertigten, in keiner Weise verändernd auf das immer gleiche Bewußtsein und Wollen des Paulus von seiner unmittelbaren und ausschließlichen Verantwortlichkeit vor Gott in Sachen seines Apostelamtes und Werkes eingewirkt habe, daß keine Autorität der Kirche, sie möge entscheiden wie sie wolle, ihm von der Last seiner eignen Verantwortung oder von der Freudigkeit seiner Selbstgewißheit im Berufe am Evangelium etwas abnehmen könne. Das ist aber eine Zeichnung seiner innern Gewissensstellung zu den Aussprüchen, die von den Autoritäten kommen, welche jede bedenkliche Konsequenz aus jenem Subordinationsakte ausschließt und die Zuversicht zu dem Charakter des Garanten des Heidenevangeliums aufs neue begründet. Denn sie läßt aufs deutlichste durchblicken, daß Paulus vor dem Gotte, zu dem er betete, und von dem er beruhigende Zusage (κατὰ ἀποκάλυψιν) erhielt, als er nach Jerusalem ging, für seine Person entschlossen war, wie er es noch heute ist, nötigenfalls auch in offenem Widerspruch gegen die Autoritäten seiner unzweifelhaften Pflicht zu leben und dem Ansehen der Autoritäten die Wahrheit entgegenzuhalten, daß der das Gewissen verpflichtende Gott keine menschliche Autorität neben sich anerkenne. Er braucht dieses aber nicht geradezu zu sagen, weil erstens das Benehmen der jerusalemischen Autoritäten faktisch gar nicht derart war, daß es einer Bethätigung seines keine Autoritäten anerkennenden Verantwortlichkeitsgefühls in Opposition gegen die Autoritäten bedurft hätte, und weil es zweitens eine offenkundige Thatsache war, daß er in Antiochien dem Petrus gegenüber mit der That bewiesen, daß diese Säule der Kirche für ihn keine war, als sein Benehmen die Wahrheit des Evangeliums zu verdunkeln drohte, welches für die Heiden unverfälscht zu erhalten des Paulus göttliche Gewissensverpflichtung war.

Indem Paulus sowohl über das eine in V. 6c—10, als auch über das andere V. 11ff. redet, giebt er den durch γάρ angekündigten Beleg für die Wahrheit der Aussage, daß für ihn, den zum Heidenevangelium von Gott unmittelbar Verpflichteten keinerlei bestätigende oder widersprechende Äußerung darum, daß sie von

den jeruſalemiſchen Autoritäten herrühre, einen Unterſchied mache. Dieſes könnte natürlicherweiſe nur dann der Fall ſein, nur dann könnte er ſich jenen Autoritäten gegenüber auch verantwortlich fühlen und müßte auf ihre Beſtätigung oder ihren Widerſpruch zu ſeinem eignen Amtsleben unterſcheidendes Gewicht legen, wenn ſie ſeine damalige Selbſtverleugnung und Subordination dazu benützt hätten und er dem zugeſtimmt hätte, daß ſie ihm ein Amt übertrügen, das er nicht gehabt, oder einen Teil der Arbeit, für welche ſie ſelbſt primär verantwortlich waren, auf ihn deferierten. Denn dann wären ſie ihrerſeits für dieſes ihr Werk Gotte verantwortlich auch in dem Paulo übertragenen Teile und hätten das in Gott begründete Recht, ihm Vorhaltungen zu machen, wo immer er in dem übernommenen Werke von der vorgezeichneten Linie abwiche. Das iſt aber in keiner Weiſe der Fall geweſen, wie der Satz *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* nach richtiger Erklärung ausdrückt.

Für dieſelbe iſt es ein Übelſtand geweſen, daß man dieſen ſeltenen und abſichtlich gewählten Ausdruck mit dem ähnlichen 1, 16 auf einerlei Weiſe oder als Gegenſtück zu dem *ἀνεθέμην* in 2, 2 deuten zu müſſen glaubte (alle drei Stellen vereinerleit Hilarius a. a. O., indem er ſowohl das conferre in 2, 2. 6 als auch das acquiescere in 1, 16 durch participari umſchreibt). Im letzteren Falle iſt, wie *προσδιαλέγεσθαι* das erwidernde Anteilnehmen an der Rede des *διαλεγόμενος* bedeutet, *προσανατίθεσθαι* ein erwiderndes Aufdecken und Aufklären, welches durch die Aufklärung, die der *ἀνατιθέμενος* giebt, veranlaßt iſt. Ein beſtimmter Sinn läßt ſich dann nur finden, wenn man, wie die griechiſche Catene (Kramer a. a. O., p. 31) und Joh. Damascenus (a. a. O., p. 160) das Wort gleich *ἠναντιώθησαν* deutet, was auch bei Theophylakt durchſcheint, wenn er ſagt: *ἐμοὶ μὲν οὐδὲν ἠναντιώθησαν οὐδὲ προσέθηκάν τι τῷ κηρύγματί μου* (a. a. O., S. 452). Aber nach unſerer Ermittelung des Sinnes von V. 4—6 iſt zuletzt nicht mehr von des Paulus Vortrage in Jeruſalem die Rede geweſen, ſondern von dem viel wichtigeren, daß jener nach Anlaß und Abſicht ſich rechtfertigende Akt der Befragung der Autoritäten in Jeruſalem keinerlei Konſequenzen auf die Bindung des in Gott gebundenen Gewiſſens des Apoſtels

an die Autoritäten zu ziehen zulasse. Damit ist jenes *ἀνατίθεσθαι* des Paulus in V. 2 so weit aus dem Gesichtskreise entrückt, daß man unmöglich *ἐμοί* bestimmt denken könnte durch ein zu ergänzendes *ἀναθεμένῳ*. Aber auch 1, 16 kann nichts helfen, denn die alten Übersetzungen geben beide Stellen verschieden wieder (acquievi und contulerunt, wie Vulg. oder גלי und אוסיף wie Syr.); die lateinische hat *προσανειχόμην* in ihrer Vorlage gehabt, d. h. ich setzte meine Hoffnung, mein Vertrauen (acquievi), wenn nicht nach 1 Tim. 6, 3 einfach *προσειχόμην*, oder wie Gregor von Nyssa trotz Croius (Observ. sacrarum et historicarum, part. I [Genf. 1644], p. 137) gelesen zu haben scheint *προσανεῖχον* (er sagt nämlich in dem Briefe an die Eustathia u. s. w. ed. Is. Casaubon., Lutetiae 1606, p. 15: *ὀπίσω θεοῦ προευόμεναι, σαρκὶ δὲ καὶ αἵματι μὴ προσανέχουσαι*, vgl. die Note p. 137 sq.), und die syrische, wenn nicht bloß *ἀνεθέμην* wie 2, 2, ein damit fast gleichwertiges Compositum, jedenfalls nicht *προσανεθέμην*. Endlich hat sich in Minuskeln *προανεθέμην* erhalten, wie Johannes Damascenus wirklich in 1, 16 gelesen hat, da er das *προσανέθεντο* in 2, 6 einer Erklärung für bedürftig, also für etwas anderes hält, als das keiner Erklärung benötigte *προανεθέμην*, welches er vorher in 1, 16 einfach stehen ließ. Es konnte bei der häufigen Verwechselung von *πρός* und *πρό* in Compositis leicht geschehen, daß *προανεθέμην* in *προσειχόμην* nach Erfordernis des Sinnes und in *προσανεθέμην* nach Erfordernis der Analogie auf Grund von 2, 6 umgelesen und verändert wurde. Und ich stehe nicht an, für sehr wahrscheinlich zu erklären, daß in einem Zusammenhange, wo *εὐθέως οὐ* andeutet, es solle ausgeschlossen werden, daß etwas anderes zuvor geschehen sei, und der gleich folgende Ausdruck *οὐδὲ ἀνῆλθον πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους* bestätigt, daß dem Apostel die vor seiner Berufung dagewesenen Autoritäten als solche vorschweben, welche vor dem Angriffe des Neuen zuzuziehen natürlich war, gerade *προανεθέμην* ihm allernächst zur Hand lag: „Da sofort erstattete ich nicht erst zuvor Bericht an Fleisch und Blut, um deren Gutachten zu hören, noch kehrte ich nach Jerusalem zurück zu denen, welche gewissermaßen meine Eltern oder Vorfahren im Apostolat waren.“ Aber, wie es darum

ſei, die Stelle 1, 16 iſt zu unſicher, als daß man die Auslegung von 2, 6 durch die dort vorgezogene Leſung und Deutung binden dürfte.

Was nun das Wort προσανέθεντο ſelbſt in letzterer Stelle anlangt, ſo iſt darauf zu achten, daß man weder das ἀνά (wie Zimmer, S. 121), noch das πρός völlig auslöſche (wie Holſten, S. 257 und v. Hofmann, der „Bericht geben" überſetzt), noch auch, wenn man dieſem ſeine Bedeutung läßt, es falſch beziehe. Es kann nicht ausdrücken, daß die δοκοῦντες zu einem erſten ἀνατίθεσθαι ein anderes hinzugefügt haben; denn daß ſie ſchon einmal dem Paulus ἀνέθεντο, iſt nirgends geſagt, und daß Paulus vorher ἀνέθετο, ſteht zu entfernt, als daß man bei πρός hieran denken und auslegen dürfte, nachdem Paulus ſein Heidenevangelium vorgetragen habe, hätten die δοκοῦντες ſich gehütet, weder dieſes noch etwas anderes vorzutragen, ſo daß er allein das Wort behalten hätte. Es kann ferner nicht ausdrücken, daß, wenn ſie etwas vorgetragen oder aufgelegt hätten, dieſes Objekt des ἀνατίθεσθαι zu anderem hinzugekommen wäre und dasſelbe vermehrt oder beſtätigt hätte, was in der Sphäre des Paulus bereits vorher gelegen war und als Reſultat eines ἀνατίθεσθαι angeſehen werden könnte, ſei es nun daß ſie ſelber oder dritte ſchon früher es dem Paulus vorgetragen oder aufgelegt gehabt hätten. Daß ſie ſelber dieſes früher gethan, davon iſt keine Rede geweſen; an einen dritten, worunter man im Zuſammenhange, aber nur ratend Gott verſtehen könnte, zu denken, liegt deshalb ferne, weil die göttliche Berufung des Paulus nicht als ein ἀνατίθεσθαι Gottes vorgeſtellt worden iſt und ſchwerlich vorgeſtellt werden kann. Denn bedeute das Wort nun ſich ſelber oder für ſich ſelber einem etwas aufladen oder ſich ſelber oder ſein geiſtiges Eigentum einem explizieren, es wäre wider das Dekorum, dieſe Ausdrücke von Gott gebraucht zu denken. Der ganzen Annahme überhaupt aber, daß Paulus ſchon etwas als Würde beſäße oder als Pflicht auf ſich liegen habe, und daß die δοκοῦντες die eine oder die andere nun etwa hätten vermehren können, widerſtreitet das Medium. Hieße es τῇ γὰρ ἐμοῦ δόξῃ oder τῷ γὰρ ἐμοῦ εὐαγγελίῳ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσέθηκαν (daher Theophylakt an zweiter Stelle erklärt οὐδὲ προσέθηκάν τι τῷ κηρύγματί μου, ſ. oben), ſo würde man dieſes als einen treffenden Aus-

druck für den Gedanken verſtehen: „ſie haben meiner Ehre nichts zugelegt, ſie haben keine (fremdartigen) Zuſätze zu meinem Evangelium gemacht", oder hieße es ἐμοὶ — οὐδὲν προσέθηκαν, ſo könnte man mit gleichem Rechte dieſen allgemeinen Ausdruck nach Belieben vom einen oder andern deuten, ſo unerwünſcht auch dieſe Mehrdeutigkeit der Rede wäre. Aber das Medium — denn auch in V. 2 ſpricht Paulus ſich ſelbſt und in eignem Bedürfniſſe aus, wenn er ſeine Predigt darlegt — widerſtreitet entſchieden der Annahme, daß der terminus ad quem, welchen das πρός ausdrückt, in der Sphäre des Paulus oder ſonſtwo und nicht vielmehr in der des handelnden Subjektes ſelber gelegen ſei. Das προς kann nur ausdrücken, daß durch ihr ἀνατίθεσθαι dem Paulus gegenüber, Paulus zu ihnen hinzugekommen, mit ihnen in beſtimmter Beziehung vergeſellſchaftet, in ihren Bereich mit einbezogen wäre. Welches dieſe Beziehung ſei, muß der jedesmalige Zuſammenhang lehren. Im übrigen iſt es eine ausgemachte Sache, daß die Präpoſition πρός in zuſammengeſetzten Verbalbegriffen die Einbeziehung des nächſten oder ferneren Objektes oder überhaupt eines genannten andern in die beim Subjekte des Verbums auch ſonſt vorauszuſetzende Thätigkeit des Simplex ausdrückt. So iſt in προσαναλώσασα (Luk. 8, 43) gedacht, daß das Weib von ihrem Vermögen zunächſt für ihren eignen Lebensbedarf braucht, ſie hat aber die Ärzte in die Verzehrung mit einbezogen, dieſelben haben es auf ihre Veranlaſſung mit verzehrt, weil ſie in die Reihe der zu befriedigenden Bedürfniſſe aufgenommen werden mußten; oder in προσαναπληροῦν (2Kor 9, 12; 11, 9), daß die Betreffenden ſelbſtverſtändlich ihre eigenen Bedürfniſſe befriedigen, daß ſie aber die ὑστερήματα anderer Menſchen in dieſe Thätigkeit des ἀναπληροῦν mit aufnehmen und ſie ſich ſelber, ſofern ſie Objekt dieſer ihrer eignen Thätigkeit ſind, zugeſellen. Oder wenn es Luk. 14, 10 heißt προσανάβηθι ἀνώτερον, ſo iſt nicht gemeint, der Angeredete ſolle zu dem, was er ſchon hinaufgerückt iſt — er ſitzt ja noch immer ganz unten —, noch weiter hinaufrücken, ſondern er ſolle ſich dem zu ſeinem Platze oben an der Tafel hinaufſchreitenden Hausherrn (τῷ ἀναβαίνοντι) anſchließen (πρός), um dort in ſeiner Nähe einen paßlicheren Sitz angewieſen zu erhalten. In dieſer Analogie iſt es begründet, wenn ich be-

haupte, ἐμοὶ οἱ δοκ. οὐδὲν προσανέθεντο setze voraus, daß die Autoritäten primo loco an und für sich selbst eine Thätigkeit vollbringen, welche als ἀνατίθεσθαι angesehen werden kann, und deute an, daß sie bei der Vollbringung derselben ein Stück davon (opp. οὐδέν) hätten auf Paulus abwälzen und diesen sich dadurch als Mitvollbringer jener Thätigkeit zugesellen können (πρός), sage aber ausdrücklich, daß dieses nicht geschehen sei. Dem entspricht auch allein der wirklich nachweisbare Sprachgebrauch. Denn wenn von dem, der ein Zeichen erhalten hat und nun die Seher um Rat fragt, gesagt wird: προσανέθετο τοῖς μάντεσιν, so heißt dieses nicht „er vertraute sich den Sehern an, er berichtete an sie, er fragte sie um ihre Meinung", das sind lauter richtige Umschreibungen der Thatsache für das deutsche Ohr, aber keine wörtlichen Übersetzungen, die die eigentümliche Natur des Ausdruckes und die zugrunde liegende Anschauung wiedergeben, sondern es heißt „die Seher mitbeauftragen, mitbehelligen, sie mit verantwortlich machen", und die Anschauung ist, daß der Betreffende zu allererst und natürlicherweise das Zeichen sich selbst vor- und auflegt, die Verantwortung für seine rechte Deutung und Befolgung in sich selbst hat, daß er aber die Seher in diese seine eigene Thätigkeit als Gehilfen mit einbezogen, dieselben als mitverantwortlich für die rechte Deutung und die aus der Deutung folgenden Thaten sich zugesellt hat, weil er allein mit ihr nicht fertig zu werden meinte. Aus dieser Beziehung des ἀνατίθεσθαι τοῖς μάντεσιν zu der verschwiegenen, weil selbstverständlichen Thätigkeit des ἀνατιθέμενος, kraft deren nun die μάντεις als mitverantwortlich erscheinen, erklärt sich das vorgesetzte πρός*). Es ist dieses von entscheidender Bedeutung

*) Zum Belege des Gesagten diene die schon von anderen angeführte Stelle des Diodorus („Biblioth. histor.", ed. Lud. Dindorf II, 2. 1250), wo Alexander durch den sonderbaren Umstand erschreckt ist, daß ein Gefangener, plötzlich freigeworden, aus dem Gefängnisse in den Krönungssaal bringt und sich dort auf den Thron setzt. Ehe er jenen hinrichten läßt und nach Beschwichtigungsopfern an die Di averruncі sich selbst in den Königsstaat kleidete, hatte er jenen verhört und die Seher befragt. Diese Umstände drückt der Erzähler so aus: καταπλαγεὶς — — τὸν ἄνθρωπον ἀνέκρινε — τοῦ δὲ εἰπόντος μηδὲν ἁπλῶς γινώσκειν, da τοῖς μάντεσιν προσαναθέμενος

für die richtige Auffassung unseres Satzes; denn die eben gegebene Bestimmung des genauen Wortsinnes von προσανέθεντο beweist unzweifelhaft, daß es sich um die Mitbeteiligung des Paulus an einer Aufgabe handelt, die primo loco den Autoritäten selbst oblag und an deren Lösung sie selbstverständlich arbeiteten. Der Apostel mußte so allgemein reden, weil er vorher ganz allgemein gesagt hat, daß keine Gewissenspflicht ihn an die Äußerungen der δοκοῦντες als solcher binde, und weil er dieses nun mit einer Aussage darüber begründet, wie jene sich in dem entscheidenden Augenblicke nicht zu ihm gestellt haben. Da ist es natürlich, daß er für das antecedens einen ebenso allgemeinen Ausdruck wählt, wie für das vorangestellte consequens. Sodann aber erhält der allgemeine Inhalt des negativen Satzes für die Leser sofort dadurch einen bestimmten Charakter, daß der Apostel mit ἀλλά zu einer ausführlichen positiven Aussage über die konkrete

---

u. s. w. Hier ist klar, daß, nachdem der König sich mit eignen und zunächst gelegenen Mitteln selbst an der Aufgabe abgemüht hat, die Bedeutung des Vorganges zu erkennen, das ἀνατίθεσθαι gegenüber den Sehern diese in seine Sorge und Arbeit mit hereinzieht (πρός), so daß sie dieselbe nun mit ihm zu tragen und zu erledigen haben. Ebenso ist es in den zuerst von Lambert Bos (Exercitt. philol., ed. II, Franequer. 1713, p. 172) angeführten Anfangsworten des Jupiter tragoed. (Lucian. ed. Imm. Bekker I, 136), wo Hermes den in sorgende Gedanken vertieften, um den Sieg des epikurischen Philosophen in seiner Disputation mit dem Stoiker bekümmerten Zeus also anredet:

„ὦ Ζεῦ, τί σύννους κατὰ μόνας σαυτῷ λαλεῖς,
ὠχρὸς περιπατῶν, φιλοσόφου τὸ χρῶμ᾽ ἔχων;
ἐμοὶ προσανάθου, λαβέ με σύμβουλον πόνων.“

Hermes bittet ihn mit diesen Worten, die sorgenden Gedanken nicht ferner allein bewegen zu wollen, sondern sie auf ihn durch offene Rede mitabzuwälzen, damit er für ihn, den βουλευόμενος, ein σύμβουλος werde. Denn jetzt steht Zeus noch allein, er geht einsam auf und ab in lebhafter Rede mit sich selbst; die ihn quälenden πόνοι, mit denen er so fertig zu werden sucht, soll er nun nicht für sich und der eignen Sorge allein vorbehalten, sondern sie dem Hermes zu dem Behufe mitübertragen, daß er mit dem Zeus auf ihre Beseitigung sinnen kann. Auch hier liegt es auf der Hand, daß προσανατίθεσθαι dasjenige Verhalten bezeichnet, durch welches ich einen andern an der mir zuerst und naturgemäß eignen Aufgabe so mitbeteilige, daß er mit mir daran arbeitet und für sie mitverantwortlich ist.

Natur des wirklichen Hergangs hineilt, von welchem der allgemeinere negative Satz abstrahiert ist.

Der Sicherheit halber versuchen wir den allgemeinen Sinn schon vorher, soweit es angeht, aus den gegebenen Verhältnissen näher zu bestimmen, ehe wir zu dem positiven Satze übergehen. Paulus kommt hier nicht als zuhilfe gerufener professioneller Zeichendeuter in Betracht, und die, welche ihn etwa mitbeauftragen, ihm etwas mitanvertrauen könnten, sind keine durch ein Zeichen aufgeregte und darüber nachdenkende Laien, sondern es sind die δοκοῦντες d. h. diejenigen Autoritäten, welche die jerusalemische und die judäischen Gemeinden, sowie die falschen Brüder V. 4, als die obersten Leiter der Kirche, dieser Inhaberin der heilsamen Wahrheit, der Gemeinde der wahrhaft Frommen anerkennen. Aber diese Kirche ist im Gegensatze zu dem gedacht, was mit dem Paulus und durch seine Gemeinschaft mit Barnabas geworden ist, eine wesentlich aus Juden bestehende, jüdisch lebende und die in sie aufgenommenen Heiden darum mehr oder weniger zu jüdischer Lebenssitte nötigende. In dieser ihrer Gestalt hat sie ein Interesse daran, ihre Erweiterung vor allem in der Gewinnung der Juden zu suchen, ohne darum einzelne Heiden, die für die Aufnahme reif und danach begierig sind, zurückzuweisen, und erst danach in immer umfassenderen Kreisen auch die Heidenschaft in ihren Bereich zu ziehen. Die Autoritäten nun, welche in dieser Kirche gelten, und deren Begriff zwar den der Apostel in sich schließt, aber weiteren Umfang hat, haben ihre gottgegebene Pflicht und Aufgabe in einer Verwaltung des Evangeliums gehabt, welche dem Ursprung und der bisherigen Entwickelung der vorpaulinischen Kirche entsprach, welche also vor allem darauf bedacht war, den Zusammenhang der Gemeinde mit dem jüdischen Volke zu erhalten, und, soweit es ohne Verleugnung der Wahrheit möglich war, das christliche Gemeindeleben für jüdische Augen lockend und unanstößig zu gestalten. Für die Lösung dieser Aufgabe waren sie ihren Gotte verantwortlich, und wenn sie dieselbe nun mit Weisungen über ihre dem grundleglichen Anfange entsprechende Lösung anderen mit anvertrauten, soviel der Fortschritt der Zeit und des Bedürfnisses deren hinzuzunehmen erforderte, so mußten diese sekundären Arbeiter ihre Arbeit werten nach den Aussprüchen der ursprüng-

lichen Autoritäten. Durch dieſe hatte Gott ihnen ihr Amt zugetragen, und ihre Willensmeinung mußte daher normierende Bedeutung für ſie haben. Da nun im Weſen des Evangeliums von Anfang an die Tendenz liegt, auch die Heiden zum Reiche Gottes zu ſammeln, da die Autoritäten auch die Heidenpredigt, wenn auch als letzten Akt des Dramas der Kirchenbildung, im Auge haben mußten, ſo konnte es ſcheinen, als ob jede jetzt auftretende Heidenpredigt nur ein Ausfluß der den Autoritäten beiwohnenden Vollmacht über die Verwaltung des Evangeliums und nur ein Teil ihrer Arbeit ſein könne und die Autoritäten das Recht hätten, ſie ſich ſelber zu unterſtellen, damit ſie in Gemäßheit der für ihre Arbeit geltenden Grundſätze betrieben und für die näher gelegene Hauptaufgabe der Judenbekehrung nicht hinderlich werde. Dieſe Meinung hatten die falſchen Brüder von der Heidenpredigt des Paulus und Barnabas, und in dieſem Sinne ſuchten ſie dieſe freien Prediger des Evangeliums zu Knechten zu machen. Unterſtellten ſich dieſelben den Autoritäten in Jeruſalem, um ihre Heidenpredigt von jenen zu Lehen zu nehmen, banden ſie ihr Berufsgewiſſen in unbedingter Unterwürfigkeit an das Amtsgewiſſen der Autoritäten, um als die über Pflicht und Recht ſelbſt Unklaren ſich durch die über ihre auch die Heidenpredigt einſchließende Aufgabe von Gott ſelbſt verſicherten Autoritäten Direktiven geben zu laſſen, ſo war vorauszuſehen, daß ihnen aufgegeben worden wäre, die Heidenpredigt ſo zu treiben, daß ſie erſt als zweites hinter der Judenpredigt und als Anhang zu ihr käme, und weiter ſo, daß die Heidenchriſten ſich nur als Gäſte an dem für die Juden als Kinder des Hauſes gedeckten und offen gehaltenen Tiſche (ſ. Mark. 7, 27. 28) hätten fühlen und darum zu der jüdiſchen Lebensweiſe ſich möglichſt bequemen müſſen. Indem Paulus in der erzählten Weiſe nach Jeruſalem ging, untergab er ſich für einen Augenblick der eignen Entſcheidung der Autoritäten darüber, ob er gleichnisweiſe zu reden, wie ein ſelbſtändiger Meiſter auf ſeine Weiſe ſeine Profeſſion treiben dürfe, da die falſchen Brüder ſeine Meiſterfreiheit beſtritten, oder ob er, was ſie als höchſtes zugeben konnten, nur als beauftragter Geſell an dem Werke der Meiſter in Jeruſalem, nach ihren Grundſätzen und nach ihrer Dispoſition mitarbeiten dürfe. Wenn er ſich nun

in keiner Weiſe bei ſeiner Amtsthätigkeit durch Ausſprüche der Autoritäten erleichtert oder beirrt fühlen kann, weil er darin für ſich ſelbſt ganz und gar allein Gotte verantwortlich iſt, ſo beruht dieſe ſeine Stellung offenbar darauf, daß ihm in Jeruſalem weder von den Autoritäten von ihrer verantwortlichen Aufgabe etwas mitübertragen iſt, noch er ſich dergleichen hat mitübertragen laſſen.

Eben dieſes ſagt nun aber Paulus nach richtiger Auffaſſung mit den Worten: „denn mir haben die Autoritäten (von ihrer eignen Berufsaufgabe) nichts mitübertragen, nichts mitanvertraut", ſo daß ich in den Bereich ihrer eignen Berufsarbeit, für welche ſie primär verantwortlich ſind, hineingezogen wäre und mein Recht daran nur ſo weit ginge und nur ſo lange dauerte, als ſie meine Arbeit billigten. Er ſtellt ἐμοί betont voran, nicht (ſo ſchon Theod. Mopſv. a. a. O.), weil es im Gegenſatze zu den δοκοῦντες gedacht wäre, die ihrerſeits vielmehr und nicht Paulus die Objekte eines προσανατίθεσθαι geweſen wären, ſondern im Gegenſatze zu anderen Dienern am Evangelium, welchen ihr Auftrag durch die δοκοῦντες zuteil geworden iſt und die ohne ſie und wider ſie keinen ſolchen hätten. Und er wiederholt das leicht zu ergänzende οἱ δοκοῦντες ausdrücklich, nicht um ſie den ὑμεῖς V. 5 gegenüberzuſtellen: „wie ihr auch darüber denken mögt, ſie ihrerſeits" (ſo die griechiſche Catene bei Kramer a. a. O., p. 31), ſondern, um zu ſagen: eben ſie, die als Autoritäten doch das Recht und oft Veranlaſſung haben, Leute anzuſtellen und mit Verantwortung gegen ſie zu belaſten. Dieſer Deutung entſpricht nun auch die angeſchloſſene Ausſage des poſitiven Gegenteils, welches wirklich eingetreten iſt. Man hat zwar beſtritten, daß das Folgende das gerade Gegenteil des Verneinten ſei, und deshalb hinter τοὐναντίον ergänzt „ich habe ihnen etwas mitübertragen". Aber bei richtiger Auslegung völlig grundlos. Denn das Gegenteil von „mir haben die Autoritäten etwas mitübertragen" iſt (ſo ganz richtig die griechiſche Catene, p. 31, 11) „ſie ließen mich, wie ich war, weil ſie einſahen, daß ich eine unbeſtreitbare Autorität, wie ſie ſelber ſei, in deren Geltungsgebiet ſie nicht mit Aufträgen hineinfahren dürften, die ſie um ihre ſelbſtändige Verantwortlich-

keit bringen und von ihnen abhängig machen müßten, gleichwie sie sich selber in ihrem Gebiete nicht von fremder Autorität Aufträge geben und ein Gewissen machen lassen. Und ihre eigne Aufgabe, ihr eignes Werk und Handeln behielten sie mir gegenüber für sich allein, damit ich dem meinigen in meiner Weise ganz leben könne, ohne durch die pflichtmäßige Mitsorge für ihr eigentümliches Werk abgezogen, beschwert oder behindert zu werden." Diesen Inhalt finden wir aber in V. 7 ff. auch wirklich hervorgehoben, nämlich daß die Autoritäten eingesehen haben, Paulus sei eine Autorität von Gottes Gnaden, wie der Beste von ihnen (V. 8), für eine Missionsarbeit an den Heiden bestimmt, wie sie selbst eine solche an dem jüdischen Volke verwalteten. Damit ist anerkannt, daß jene ebenso wie diese von den Betreffenden auch mit aller Macht getrieben werden müsse. Sie haben ferner eingesehen, daß dem Paulus eine besondere Befähigung von Gott verliehen sei für sein eigentümliches Werk; damit ist anerkannt, daß es unrecht sei, dieselbe zum Brachliegen oder zur Vergeudung an einer andern Aufgabe zu verurteilen oder sie in ihrer Entfaltung zu hemmen (V. 9a). Und endlich, es thaten die Autoritäten auch wirklich, was dieser Einsicht entsprach; sie erkannten den Heidenapostel mit seiner eigentümlichen Aufgabe als einen gleichberechtigten Genossen in der Verwaltung des Evangeliums an und machten ihm freie Bahn, indem sie das ihnen bisher allein zugewiesene und mögliche Werk der Mission am jüdischen Volke für sich behielten, statt es auf den Paulus mitzuübertragen, das für spätere Zeiten aber von ihnen erhoffte der Heidenmission als ein schon jetzt zu betreibendes und von Gott dem Paulus anvertrautes Werk ihm überließen (V. 9. 10).

Nun hat in dem Satze: „Es war gestern gar kein schönes Wetter, sondern im Gegenteil" jeder Redner das Recht, bei der Fortsetzung dieses Gegenteil nicht in der langweiligsten Weise so auszudrücken: „es war ganz häßliches Wetter", was ja allerdings das gerade Gegenteil vom schönen Wetter ist, sondern vielmehr die konkrete farbenreiche Wirklichkeit selbst folgen zu lassen, in welcher sich der Begriff des Gegenteils inkarniert darstellt: „im Gegenteil, es stürmte und schneite vom Morgen bis zum Abend ununterbrochen". Mit demselben Rechte hat auch Paulus

den positiven Hergang, welchen er durch τοὐναντίον als einen solchen kennzeichnet, der jeden Gedanken daran widerlege, daß ihm von den Autoritäten etwas mitübertragen sei, das ihn unter ihre Jurisdiktion stelle, in seiner viel wissenswerteren konkreten Bestimmtheit mit seinen Details beschrieben und nicht bloß gesagt: „Sie behielten ihre Aufgabe für sich, um mich nicht in meiner zu stören", womit ja nichts gedient und die Leser in der unangenehmen Lage erhalten geblieben wären, zu diesem abstrakten Begriffe unter vielen möglichen die eine oder die andere sinnliche Anschauung zu suchen. So kommt er dazu, zu sagen, wie die Autoritäten ihn in Ansehung seiner durch Gottes Wunderwerke erwiesenen Vollmacht in Verwaltung des Heidenevangeliums mit dem Petrus in seiner Betreibung des Judenevangeliums auf gleiche Stufe gestellt haben (V. 7. 8). Denn mit dieser Gleichstellung mit dem Vornehmsten unter ihren Evangeliumspredigern ist die Gleichstellung mit allen jerusalemischen Autoritäten als das Geringere gegeben. Die Form aber, in der er es sagt, erklärt sich mir am leichtesten aus der ohnehin natürlichen Annahme, da die Autoritäten doch auf die Frage Pauli in V. 2 bei ihrem häufigen intimen Zusammensein eine bestimmte positive Antwort gegeben haben müssen, daß Paulus hier wie in wörtlichem Citat wiedergiebt, was man zu ihm und von ihm in Jerusalem gesagt und geurteilt hat. So kommt er weiter dazu, zu sagen, daß gerade Jakobus und Kephas und Johannes ihm die Rechte gegeben (V. 9); denn was diese thun, deren Namen unter den Autoritäten die gefeiertsten sind: Jakobus als der eigentliche Hüter des Zusammenhanges der christlichen Gemeinde mit dem jüdischen Heiligtum und mit Jerusalem, Petrus und Johannes diese in der Jüngerzeit des unmittelbaren Umganges mit dem Herrn zuerst und in der Sammlung der Gläubigen danach so eng Verbundenen, über den Willen des Herrn und die Intention seiner Kirchengründung am sichersten Orientierten, schließt das Geringere ein, daß auch die Autoritäten sonst den Paulus anerkannten. Und weiter nennt er ihren Akt einen Handschlag der Gemeinschaft, der Genossenschaft und hebt den Kontrast hervor, den man zwischen diesem Akte und ihrem Selbstbewußtsein, Grundsäulen der Kirche zu sein, empfinden muß, um das ganze Gewicht ihres Schrittes

zu verſtehen. Denn wer die Hand zum Gelöbnis der Gemeinſchaft ausſtreckt, erbittet die Gewährung friedlichen Zuſammenhaltens unter dem Angebot des gleichen Verhaltens gegen den Gebetenen. Es iſt das ein Akt der unbedingten Anerkennung und auf Grund derſelben des Bittens, auch ſelbſt mit anerkannt zu werden, wie ihn ſonſt Geringere gegen den Größeren, nachdem er ſich als ſolchen erwieſen hat, zu leiſten pflegen (2 Kön. 10, 15. 2 Chron. 30, 8. Esr. 10, 19. Jer. 50, 15). Dieſer letztere Gedanke iſt hier freilich durch *κοινωνίας* gemildert; immer aber bleibt dem Akte der Charakter der Bitte aus eigner Initiative, welche angeregt war durch den Eindruck der perſönlichen Selbſtdarſtellung des Paulus (vgl. Xenophons Anab. II, 3, 28). Auf Grund derſelben (nach V. 7. 8) wurde auch Barnabas auf gleiche Weiſe behandelt, der Genoſſe des Paulus, der doch ein Schüler und früher ein Beauftragter der Apoſtel war. Nimmt man dazu das Selbſtgefühl, welches dieſen dreien als Säulen der aus Juden und Heiden zu bauenden Kirche innewohnte, ſo erhält man erſt den rechten Eindruck davon, wie göttlich groß und anbetungswürdig ihnen das Gebäude der Heidenkirche, welches auf Paulus und Barnabas als auf ſeinen Säulen ruhte, vorgekommen ſein muß, daß ſie um einen gegenſeitigen Anſchluß nachſuchten, ſo zwar, daß ſie auf jeden Übergriff über das ihnen vorbehaltene Gebiet der Miſſion Israels in das des Paulus und Barnabas, wie auf jede direkte Mitbeteiligung der letzteren an den Sorgen und Anſtrengungen verzichteten, wodurch ſie ſelbſt den Juden ſo gut innerhalb wie außerhalb der Kirche das Evangelium zu erhalten und zugänglich zu machen hatten; es ſei denn die gern übernommene und eifrig betriebene indirekte der Beihilfe für die Linderung der ſozialen Nöte in dem chriſtianiſierten Teile Israels (V. 10).

Es entſpricht alſo dieſe ganze Ausführung V. 6—10 nach richtiger Auslegung und die damit eng zuſammengehörige V. 11 ff., die mich nicht weiter intereſſiert, der Erwartung, daß Paulus dem nach Anlaß und Abſicht wohl motivierten Schritte ſeiner Unterordnung unter die jeruſalemiſchen Autoritäten das Bedenkliche nehmen wolle, aufs genaueſte. Derſelbe thut ſeiner Selbgewißheit und Unabhängigkeit, ſeiner abſolut ſelbſtändigen Verantwortlichkeit

allein vor Gott als Heidenapoſtel keinen Eintrag, denn er war als eine nur vorübergehend gültige Maßregel für einen beſtimmten praktiſchen Zweck (πρὸς ὥραν) unternommen, nämlich um einen ſelbſtändigen Ausſpruch der Autoritäten zu provocieren, und dieſer ſelbſt fiel ſo aus, daß ihm keinerlei das Weſen ſeines Evangeliums oder ſeine Apoſtelfreiheit beeinträchtigende Verantwortung gegen die Judenapoſtel und keine Mitbeteiligung an ihrem Werke, die Juden zur Kirche zu locken und die Judaiſten darin zu erhalten, bei ſeiner ferneren heidenapoſtoliſchen Verwaltung des Evangeliums auferlegt wurde.

3) Apg. 15.

Um den Zuſammenhang der vorſtehenden Unterſuchung mit denen über die Apoſtelgeſchichte zu bewahren, ſei es mir geſtattet, einige Bemerkungen zu Apg. 15 hinzuzufügen. Sie ſollen nicht der Arbeit des Geſchichtſchreibers vorgreifen; denn zu einem ſolchen habe ich weder die Phantaſie, welche die Lücken, noch den Mut, welcher die Widerſprüche der Quellen durch gewaltſame Unterdrückung der einen oder der anderen beſeitigt; ſie ſind auch nicht apologetiſch in anderem Sinne als dem, welcher dem philologiſchen Leſer anſteht, daß er nämlich das Recht des Textes gegen jede Verkürzung im Intereſſe ſei es der Vereinigung, ſei es der Entzweiung der Quellen zu wahren ſucht; aber ſie können vielleicht dem künftigen Geſchichtsſchreiber oder Kritiker einige Handreichung thun. Ich mache daher zuerſt darauf aufmerkſam, wie die in der Apoſtelgeſchichte hervortretende, von den Kritikern ſeit Schneckenburger oft beſprochene und auf ihre Berechtigung verdächtigte Parallelisierung des Petrus und des Paulus in ihren Reden, Wundern, Erlebniſſen auffällig mit der Art harmoniert, wie allem Anſchein nach die jeruſalemiſchen Gemeindehäupter ſelbſt nach des Paulus Bericht (Gal. 2, 7. 8) über beide geurteilt haben. Jene muß alſo doch auf einen Eindruck zurückgehen, den die wirklichen Sachen gemacht haben (vgl. Wendt im Meyerſchen Komment.

1880, S. 7). Zweitens darauf, daß, wenn die Apostelgeschichte die Heidenmission in dem apostolisch-pauliniſchen Sinne als eine solche darstellt, welche von Antiochien aus durch die erste Reise vermöge des Erfolges thatsächlich als ein von der Judenmission zu trennendes Gotteswerk begründet (Kap. 13. 14), dann gegen die in Antiochien erhobenen Zweifel in Jerusalem durch die Autoritäten in demselben Sinne offiziell sanktioniert worden ist (Kap. 15), und wenn sie dann sich ganz und gar der Darstellung des unaufhaltsamen Laufes dieser Mission zuwendet (Kap. 16 ff.), ohne je wieder die Person Pauli zu verlassen und auf die Geschichte der judenchristlichen Hälfte mehr Rücksicht zu nehmen, daß im ganzen und großen diese Ordnung ein Verständnis der geschichtlichen Thatsachen verrät, wie es Paulus selbst gehabt hat und im Galaterbrief zu erwecken sucht, und ein Interesse an der pauliniſchen Heidenmission bekundet, wie es nur einem mit Paulus und seinem Werke persönlich aufs engste verbundenen Christen der ältesten Zeit natürlich war. Gleichwohl hat er nicht bloß im Zusammenhange seines Buches, welches das Wachstum des Evangeliums als einer unter Gottes Leitung den orbis terrarum besiegenden Macht überhaupt darstellt, einen andern allgemeinern, die Sachen im groben und mehr von außen ansehenden Gesichtspunkt, als Paulus, der mit seiner individuellen Apostelwürde und seiner inneren Stellung zu den Anfechtern und Anerkennern derselben zu thun hat, um argwöhnisch gemachten Lesern Vertrauen in seine Person und seinen Apostolat wieder einzuflößen, sondern er ist auch einer andern Quelle, als dem Galaterbriefe, gefolgt. Dieselbe scheint durch in dem Berichte über das in Jerusalem Geschehene, wo in den Reden auffällige Hebraismen vorkommen, — V. 12 ebenso wie V. 25 Barnabas (vgl. oben in der 4. Abhandlung, S. 32) dem Paulus vorangeht gegen 15, 2. 22. 35, und das Interesse des Erzählers mehr an dem haftet, was Petrus und Jakobus zu den Judenchristen über die Frage nach einer Heidenkirche in concreto gesagt haben, als was Paulus und Barnabas vorgebracht und welche Anerkennung sie gefunden haben (vgl. Wendt, S. 318), so daß es nach V. 5 aussieht, als ob die Streitfrage erst in Jerusalem entstanden sei gegen V. 1. 2. Natürlich widerspricht sich das nicht in ausschließender Weise;

denn die falschen Brüder, welche Paulus und die Apostelgeschichte nach V. 1 in Antiochien auftretend dachten, haben, als aus Judäa Gekommene, selbstverständlich ihre Parteigenossen und Anwälte in Jerusalem gehabt. In diesem Sinne konnte der Verfasser jener Quelle folgen, und daß er es that, und auf die Gefahr der schon im frühesten Altertum empfundenen und den Versuch der Ausgleichung herausfordernden Differenz mit dem Galaterbriefe hin that, erklärt sich nur, wenn er Vertrauen in die Zuverlässigkeit jener Darstellung setzte und sie mit den ihm bekannten Thatsachen übereinstimmig wußte. Auf diese Weise erklärt es sich, daß wir in der Apostelgeschichte nicht sowohl lesen, was Paulus für seine Person in Jerusalem betrieben und gewonnen, als vielmehr was die Heidenchristen, die in Antiochien ihr Zentrum hatten, von Jerusalem her gewonnen haben.

Drittens bemerke ich, daß, was wir 15, 1. 2 und V. 24 über die Veranlasser des sonst unterbliebenen Appells an die Urgemeinde und ihre Häupter hören, in der erwünschtesten Weise das bestimmt konstatiert, was wir aus den Worten des Paulus über die falschen Brüder und über die Art, wie er selbst jenen Gang nach Jerusalem beurteilte, erschließen mußten, ebenso wie οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι V. 2. 4. 6. 23 (nach richtiger Lesart ohne καὶ οἱ; vgl. Zimmer a. a. O., S. 131) der objektiv bestimmte Ausdruck für die Leute ist, welche Paulus οἱ δοκοῦντες mit einer persönlichen Nebenbeziehung nennt.

Viertens, daß, wenn die Apostelgeschichte eine erste Versammlung der gastlichen Begrüßung (V. 4) und eine zweite der Apostel und Ältesten für sich (denn da deren in Jerusalem eine ganze Reihe teils einheimischer teils zu Gaste gekommener anwesend zu denken ist, muß ohne allen Zweifel πᾶν τὸ πλῆθος V. 12 nicht von den Laien ihnen gegenüber, sondern von der ganzen Schar der Apostel und Ältesten gegenüber dem Petrus, Paulus und Barnabas und dem Jakobus, unter dessen Vorsitz die Versammlung zu tagen scheint, verstanden werden) zum Behufe spezieller Beschlußfassung über die Frage der Unterstellung der Heidenchristen unter das Gesetz unterscheidet, es eine vergebliche Mühe ist, diese Nachricht auch aus dem Galaterbriefe herauslesen oder mit dem Galaterbriefe Lügen strafen zu wollen (vgl. Overbeck,

S. 218). Denn es hat ſich gezeigt, daß Paulus nur ganz im allgemeinen ſagt, er habe während ſeines Aufenthaltes in Jeruſalem die Gelegenheit des Zuſammenſeins mit der Gemeinde wahrgenommen, um da öffentlich Aufklärungen über ſeine Heidenpredigt zu machen, und den intimen Privatverkehr mit den Autoritäten, um ihnen eine Antwort auf die Frage abzunötigen, ob ſein ganzes Werk ihnen ein vergebliches dünke. Und wenn er von dem Handſchlage redet, durch den Jakobus, Kephas und Johannes ihm das Angebot wechſelſeitiger Anerkennung als unabhängiger Genoſſen an demſelben Werke beſiegelt haben, ſo iſt mit keinem Worte angedeutet, daß dieſes eine oſtenſible Handlung vor der Gemeinde oder vor einer Verſammlung der Apoſtel und Älteſten geweſen ſei. Die Worte Pauli würden, wie ſie lauten, auch dann gelten, wenn die drei einmal, möglicherweiſe auch jeder zu anderer Stunde, auf ſeine Stube gekommen wären, um ihn ſo zu begrüßen, wenn dieſes nur ſo geſchah, daß Paulus annehmen durfte, ſie handelten im Einverſtändnis mit ihren Genoſſen. Danach hat man völlige Freiheit, ſoviel Verſammlungen anzuſetzen, als man mag, und die beiden in der Apoſtelgeſchichte erwähnten als Beiſpiele ſolcher anzuſehen, wo Paulus über ſeine Heidenpredigt berichtete. Auf jeden Fall trifft es mit der Art, wie Paulus gerade auf Jakobus, Kephas und Johannes als mit ihm einverſtandene Antoritäten ſich beruft, in bemerkenswerter Weiſe zuſammen, daß die Apoſtelgeſchichte gerade den Petrus und den Jakobus als ſolche auszeichnet, welche mit entſcheidenden Worten für die Freiheit der Heidenchriſten, wie Paulus ſie gemacht hatte, eingetreten ſind (V. 7. 10 und V. 13. 19).

Fünftens bemerke ich, daß, wenn Paulus über das Evangelium, das er unter den Heiden verkündigt, Aufklärung gab, wie ſie für die jüdiſchen Chriſten erforderlich war, ſo hat er, da dasſelbe nicht in der Mitteilung des Dogmas von der Rechtfertigung aus Glauben beſtand, gewiß hervorgehoben, welche ſittliche Umwandlung der Herzen, welche Früchte des Geiſtes der Glaube an das Evangelium in den unbeſchnittenen Heiden hervorgebracht habe, Früchte, welche das chriſtliche Leben auch der beſchnittenen Chriſten ſpezifiſch konſtituieren; und er hat gewiß geſchloſſen, daß demnach die Beſchneidung die Reinigung des Herzens nicht ſteigern

könne und die Unterſtellung des Lebens unter das jüdiſche Geſetz die Kraft des Glaubens und ſeine Fruchtbarkeit nur beeinträchtigen und ſtören würde. Und daß Gott ſelber die Herzen der Heiden für ſich ſelbſt durch den Glauben hinreichend gereinigt habe und gereinigt erachte, konnte er durch Hinweis darauf erhärten, daß Gott auch den unbeſchnittenen Chriſten die Gabe des Geiſtes zugewandt habe. Daß dieſes keine Phantaſie iſt, beweiſt Gal. 5, 6. 12—24 und 3, 2. 5. Wenn er nun ausdrücklich bezeugt, daß der unbeſchnittene Titus als voller Chriſt, mithin als rein bei den Chriſten Jeruſalems behandelt, und daß ihm ſelber in keiner Weiſe zugemutet worden ſei, ſich an der Aufgabe der Autoritäten mitzubeteiligen, welche vor allem in der Gewinnung und der Erhaltung der Judenſchaft für das Evangelium beſtand, ſo müſſen nach ſeiner Vorſtellung die Apoſtel derſelben Meinung wie er geweſen ſein, daß der Glaube die Herzen für Gott und die chriſtliche Brudergemeinſchaft reinige und es unbillig ſei, um der geſetzlichen Juden willen und um die Judenmiſſion zu erleichtern, die Heiden unter das Geſetz zu ſtellen, und unrecht, ihr Verhältnis zu Gott durch Aufrichtung des Geſetzes auch für ſie zu alterieren. Dem entſpricht nun aufs genaueſte, was Petrus aus dem ausgeſuchten Falle (ἐξελέξατο V. 7 vgl. Wendt, S. 312) einer Heidenbekehrung durch das bloße Wort des Evangeliums, den gleich in den Anfangsjahren (ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων vgl. Jeſ. 37, 26, LXX; ähnlich Rösgen, S. 276) die jüdiſche Chriſtenheit (ἐν ὑμῖν) erlebt hat, abſtrahiert. Gott habe, daß der Glaube auch bei den Heiden das Herz reinige ohne Beſchneidung, wie er bei den beſchnittenen das Herz allein der Seligkeit gewiß mache (V. 9. 11), dadurch bezeugt, daß er, der die Herzen kennt, dieſe Heiden ebenſo gut mit dem Geiſte beſchenkt habe, wie die jüdiſchen Chriſten (V. 8). Den heidniſchen Chriſten um ihrer Stellung zu Gott willen und um dieſelben erſt vollkommen zu machen, die Beſchneidung zudiktieren, wäre das vermeſſene Unternehmen, Gott gegen ſeinen deutlich bezeugten Willen dazu zu nötigen (τί πειράζετε τὸν θεόν V. 9), daß er eben dieſelben nun als Knechte unter das Joch ſpanne, die er bisher als freie Kinder in ſeine Gemeinſchaft aufgenommen (vgl. Apg. 15, 8. 9 mit Gal. 3, 2. 5 und V. 10 mit Gal. 3, 26 ff.;

4, 6. 7; 5, 1). Und wenn dann Jakobus ſeinerſeits erklärt, nach ſeinem Urteil dürften den von den Heiden und ihrer Gemeinſchaft zu Gott Zurückkehrenden (*τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν* V. 19 vgl. Pſ. 9, 18) aus Rückſicht auf das Volk Israel, an deſſen Heilsgute ſie dadurch beteiligt werden (V. 16. 17), keine poſitiven Beſchwerungen und Beläſtigungen in ihrer Ausſcheidung aus dem Verbande des heidniſchen Lebens auferlegt werden, ſo entſpricht das genau dem von Paulus Berichteten, daß ihm in ſeiner Miſſionsthätigkeit unter den Heiden keine Mitberückſichtigung des Miſſionsgebietes und der Miſſionsarbeit der Judenapoſtel auferlegt worden ſei (Gal. 2, 6).

Bei der Rechtfertigung ſeines Evangeliums konnte Paulus ferner nicht wohl umhin, den ſchriftgläubigen Juden zu zeigen, wie es der Schrift gemäß ſei, die Heiden durch das Evangelium dem Reiche Chriſti einzuverleiben, ohne die Geltung des Geſetzes auf ſie auszudehnen. Nach allem, was wir von ihm wiſſen und was er im Galaterbriefe ausführt, war es ihm dabei geläufig, die Verheißung an Abraham als eine ſolche hinzuſtellen, welche allen Völkern gelte und aus Juden und Heiden allen denen zugute komme, die da glauben wie Abraham, und zu zeigen, daß das Geſetz wie die Beſchneidung bei Abraham nur eine zwiſcheneingekommene Inſtitution ſei, gültig in der göttlichen Ökonomie nur für die Zeit, bis der perſönliche Inhalt der Heilsverheißung erſchienen und durch den Glauben in die Herzen eingezogen ſei. Dürfen wir nun auf Grund ſeiner Ausſagen im Galaterbriefe annehmen, daß die Autoritäten in Jeruſalem ſeine Darlegungen anerkannten, ſo beſtätigt ſich dies ſpeziell durch die Rede des Jakobus in Apg. 15, wenn ſie richtig gedeutet wird. Nachdem er nämlich in V. 14 darauf verwieſen, wie Petrus einen Fall erzählt, wo Gott ein erſtes Mal (*πρῶτον*) durch ein beſonderes Einſehen und abſonderliche Fügung der Umſtände (*ἐπεσκέψατο* V. 14), ſo daß es nicht verhindert werden konnte, ſich aus Heiden einen Kreis gebildet und gewonnen habe, den der gemeinſame Dienſt ſeines Namens zuſammenhielt, und der nun dieſem Dienſte lebte (1 Theſſ. 1, 9), fährt er fort, daß auch dieſem (*καὶ τούτῳ*), was Paulus und Barnabas von einer außerordentlichen Wirkſamkeit Gottes durch ſie zur Sammlung eines ſeinem

Namen dienenden Volkes aus den Heiden erzählen (so gegen die gewöhnliche Erklärung, vgl. καὶ ταῦτα Luk. 12, 31. Phil. 1, 18, und τούτῳ als Hinweisung auf eben zu Gesicht oder Gehör Gekommenes wie Luk. 14, 9), kein Einspruch entgegenzustellen sei, da diese Thätigkeit Gottes als eine von den Propheten Gottes vorhergesehene und damit als eine durch Gott von Anfang an beabsichtigte und vorbehaltene sich darstelle. Denn wenn die Propheten, wie z. B. Amos, ausdrücklich sagen, daß Gott durch die Wiederaufrichtung des davidischen Hauses am Ende der Tage es herbeiführen wolle (ὅπως ἂν), daß die dann noch lebenden Menschen (dies heißt οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρ., gegen Wendt, S. 320) und alle die Heiden, über welche sein Name ausgerufen worden ist, den Herrn und sein Heil suchen und herausfinden, so entspricht es dem unverkennbar, wenn jetzt nicht bloß die lebenden Juden, sondern auch die Heiden, denen Paulus und Barnabas den Namen des Gottes und Vaters Jesu Christi (vgl. Apg. 14, 15; 17, 23) gebracht haben, sich durch die Thatsache der Verherrlichung des Davidsohnes (Apg. 17, 30. 31), in welchem die davidische Verheißung erfüllte Gegenwart geworden ist (Apg. 13, 23. 24. 32 ff.), bewegen lassen, aus ihrer heidnischen Umgebung heraus (ἐκζητήσωσιν) sich zu dem Herrn zu sammeln. Bewogen hat sie thatsächlich nicht das nach V. 21 ihnen seitalters wohl bekannte Gesetz Mose, sondern eben das neue am Ende der Zeiten und hinter dem bestehenden Gesetze Mose in Aussicht genommene und getrennt von aller Gesetzesoffenbarung und Gesetzeserfüllung eingetretene Gotteswerk der Erfüllung der Davidsverheißung, und eben dieses und kein anderes Ding sollte sie auch nach der Propheten Vorherverkündigung bewegen. Hätte Gott die Heiden durchs Gesetz erst bekehren wollen, so wäre dazu längst Gelegenheit gewesen; aber wann sind von der Synagogenvorlesung, dieser alten, gewissenhaft und unabläßig gepflegten Übung solche Revolutionen in dem inneren Leben der Heidenwelt ausgegangen? (Schon Gieseler und Baur [in der 1. Aufl., S. 119] waren in der Erklärung von V. 21 auf richtiger Fährte.) Und hätte Gott es gleichwohl gewollt, wie konnte er denn in einer Zeit, wo das Gesetz längst galt, die Heidenbekehrung als eine solche bezeichnen, die durch eine Selbstoffenbarung seiner die Verheißung er-

füllenden Gnade herbeizuführen ſei und welche alſo einem künftigen neuen Äon angehöre (*μετὰ ταῦτα*)? Wenn man dann weiter erwägt, daß der Prophet dieſes Wort als ein eignes Wort des Gottes bezeichnet, welcher dieſes in Ausſicht Geſtellte auch ſelbſt hervorbringen will (V. 17), und wenn man bedenkt, daß Gotte vom Uranfang her klar, gewiß und bekannt iſt, was er thun will (denn gegen Overbeck [S. 228], Wendt [S. 318] und Nösgen [S. 280] iſt mit Lachmann V. 18 zu leſen *γνωστὸν ἀπ᾽ αἰῶνος τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ*, die Tiſchendorfſche Lesart aber als falſche Deutung, nach welcher Gott ſein Werk bekannt gemacht habe von alten Zeiten her [vgl. notum facere und *ἀκουστὸν ποιεῖν* Jeſ. 48, 5. 6] zu verwerfen), ſo muß man ſchließen, daß Gott damals ſchon, als er das Geſetz gab, wußte und wollte, daß die Heiden nicht durch dieſes hindurch zu ihm gelangen und geführt werden ſollten, und ſchon da eine andere Weiſe im Auge gehabt habe, durch die er das Ziel erreichen wollte, nämlich die Offenbarung ſeines Namens durch die Erfüllung der David- und aller Verheißung in Chriſto. Wie ſollte man es da den Heiden durch Beläſtigung mit den poſitiven Forderungen des ihnen längſt bekannten und immer widerwärtig gebliebenen jüdiſchen Geſetzes noch ſchwerer machen dürfen, als es ſchon iſt (*παρενοχλεῖν* V. 19), ſich aus der heidniſchen Lebensgemeinſchaft zu löſen und zu einer Gemeinde des Namens Gottes zuſammenzufinden. Aus dieſer, wie ich meine, genauen Wiedergabe der Meinung des Jakobus ergiebt ſich eine gerade bei der Selbſtändigkeit der Ausführung merkwürdige Übereinſtimmung der Anſchauung mit Paulus. Beide kommen in dem Gedanken überein, daß zu unterſcheiden ſei zwiſchen der Ökonomie der göttlichen Gnadenverheißung und der des Geſetzes, daß dieſe nur gelte für Israel, und nicht für die Heiden, und für jenes mit religiöſem Werte nur, bis die Heilsverheißung ſich erfülle, daß die letztere aber neben den Juden auch die Heiden umfaſſe, und daß ihre Erfüllung allein die Heiden zum Herrn bekehren und eine heidniſche Gemeinde von Gott Suchenden und Gotte Dienenden der jüdiſchen, unter dem Geſetze der Gnade entgegengeführten zugeſellen werde, daß es demnach gegen die Schrift ſei, den Heiden, die ſich bekehren, die Beteiligung an der Gnade ſo lange abſprechen zu

wollen, bis ſie erſt durch die Beſchneidung Juden geworden, als ob ſie erſt dann Objekte des göttlichen Verheißungswillens bilden könnten.

Endlich begriff eine Berichterſtattung über ſeine Evangeliumspredigt für den Paulus ganz gewiß eine Mitteilung darüber in ſich, was er denn, wenn er ihnen das Geſetz nicht aufnötigte und ſie an die Synagogenordnung nicht band, den Heiden für eine ſie von den ungläubigen und unrein gebliebenen Volksgenoſſen unterſcheidende, ihrem neuen Geiſte entſprechende Lebensgeſtaltung anriet. Juden mochten und ſollten ſie nicht werden, die um die Synagoge kreiſende Lebensführung nötigte er ihnen nicht auf, aber in dem alten ungebundenen Weſen, über deſſen Sünden und Schäden, Schanden und Makel ihnen durch das Evangelium die Augen geöffnet und das Gewiſſen geſchärft worden war, konnten ſie nicht bleiben wollen, noch von ihm gelaſſen werden (1 Kor. 6, 11). Wie ſie den Trieb hatten, eine Genoſſenſchaft von Dienern des ihnen gebrachten Namens des wahren Gottes zu bilden, ſo mußten ſie doch auch eine gemeinſame Lebensgeſtalt ſuchen, welche dem entſprach (ſ. 1 Theſſ. 1, 9. 10; 2, 11. 12; 4, 1. 2 Theſſ. 2, 13—15. Röm. 12, 1. 2; 15, 1. 2. 5. 6). Aus dem 1. Korintherbriefe ſehen wir, daß Paulus mit dem freien Gewiſſen eines vom Geiſte Gottes und Chriſti erfüllten Mannes und mit dem Takte eines an der heiligen Überlieferung ſeines Volkes gebildeten Gefühles für das der inneren Heiligkeit entſprechende natürliche Dekorum nicht bloß die ſittlichen Lebensverhältniſſe und ſozialen Inſtitutionen, ſondern auch die ſcheinbar der ſubjektiven Willkür überlaſſenen verſchiedenen Verhaltungsweiſen in rein natürlichen Dingen einer umfaſſenden und tiefeindringenden Muſterung daraufhin unterworfen hat, was von dem allen dem in Chriſto vollendeten Gottesmenſchen, dieſem Bilde Gottes, dieſem in Gott über ſich ſelbſt und über die Natur Freien, dieſem zum Dienen in Liebe Verpflichteten, dieſem Gliede und Tiſchgenoſſen des Herrn, deſſen Leib heilig, ein Tempel des heiligen Geiſtes, zur Auferſtehung zu ewiger Herrlichkeit beſtimmt iſt, dieſem Herrn und mitleidigen Prieſter der κτίσις gezieme und nicht gezieme, was unbedingt zu laſſen und was der Freiheit bei unverletztem Gottesgewiſſen und unverletzter Liebespflicht vorzubehalten

ſei. Im ganzen ging ſeine Forderung dahin, daß die Gläubigen ihren Glauben in den alten ſozialen Verhältniſſen bethätigen ſollten; aber es mußte aus ihrer Lebensweiſe alles das ausgemerzt werden, was dem neuen Gewiſſen und den neuen Pflichten zur Beſchwerung und zur Verhinderung werden konnte (vgl. 2 Theſſ. 2, 13—15), und ebenſo alles das, was der in Chriſto gewonnenen Idee des Menſchen als des gottesbildlichen Hauptes der Schöpfung oder dem durch die Myſterien des Evangeliums geweckten heiligen Naturſinne widerſtrebte. Ich bin der Überzeugung, daß er in ſeinen Berichten über ſeine Leitung des Lebens der neuen Heidenchriſten vor der Gemeinde in Jeruſalem nicht unterlaſſen hat, neben manchem andern auch das hervorzuheben, was den Juden, welche als Diener des einen Gottes und von ihm über das Geziemende belehrt, die Heiden in ihrem Lebensorganismus für durch Götzendienſt und Zügelloſigkeit der Luſt (1 Theſſ. 4, 5) befleckt hielten, am meiſten Sorge machen mußte, daß er nämlich den Chriſten einſchärfe, in ihrem alltäglichen Lebensverkehre die Berührungen mit allem Götzendienſt abzubrechen und zu vermeiden, den geſchlechtlichen Verkehr auf die lebenslängliche Ehe mit einem Weibe zu beſchränken, und auch im Eſſen und Trinken und in dem geſelligen Verkehre mit Heiden ſich als ſolche zu verhalten, welche den gebrochenen Leib und das vergoſſene Blut des Herrn zu genießen und der Hoffnung leiblicher Auferſtehung aus dem Tode gewürdigt ſind (vgl. Wendt, S. 329, dem gegenüber ich aber keine Beziehung auf Lev. 17 oder auf die ſogen. Proſelytengeſetze anerkenne, ſ. unten). Jedenfalls dürfen wir aus dem Galaterbriefe ſchließen, daß die Autoritäten mit denjenigen Lebensſitten zufrieden waren, welche ſie an dem unbeſchnittenen Griechen Titus ſahen und nach den Erzählungen des Paulus an den von ihm bekehrten und regierten Heidenchriſten vorausſetzen mußten, und daß ſie nicht im Intereſſe einer Erleichterung der Miſſion an den Juden dem Paulus noch Zuſätze zu ſeinem Evangelium für die Heiden zu machen aufgegeben haben.

Auch damit ſtimmt der Bericht der Apoſtelgeſchichte. Denn erſtens weiß ſie nichts davon, daß dem Paulus und Barnabas auferlegt worden ſei, ſie müßten ihrer Verkündigung an die Heiden noch die vier Forderungen hinzulegen, welche V. 20. 29 auf-

geführt ſind. Man beruft ſich wohl auf Apg. 16, 4, vergißt aber, daß Paulus mit Barnabas Abgeſandte des um Antiochien geſcharten Kreiſes von Heidengemeinden waren, die als ſolche Beſcheid auf die Frage bringen mußten, die in ihrem Intereſſe in Jeruſalem geſtellt war; namentlich aber vergißt man, daß unter die *δόγματα κεκριμένα* V. 4 doch vor allem das *δόγμα* gehört, welches die Freiheit ſicherte (*ἔδοξεν — μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος* 15, 28) und das *κεκριμένον* des Jakobus (*μὴ παρενοχλεῖν* 15, 19), welches die heidenchriſtlichen Gemeinden gegen jedes judenchriſtliche Unternehmen ſchützte, ihnen ein Gewiſſen aus Dingen zu machen, welche nicht mit unerläßlicher Notwendigkeit aus ihrer Bekehrung folgten. Unter dieſen Umſtänden war der Beſchluß der Apoſtel und Älteſten in ſeinem urkundlichen Wortlaut das beſte Schutzmittel, das Paulus den jungen Gemeinden zurücklaſſen konnte, und war es ſehr natürlich, daß er die Gemeinden ermahnte, ihn ſorgfältig aufzubewahren und ſich danach zu halten. Denn wenn ſie ſich danach hielten, blieben ſie vor der Verjudung und den Gefahren ſelbſtgewählter Werkheiligkeit bewahrt.

In der That zeigt aber ferner der Kontext von Kap. 15, daß dieſer Brief und dieſer Beſchluß als Schutzmittel der Heidenchriſten gegen judaiſtiſche Angriffe auf ihre Freiheit und Vollbürtigkeit gemeint geweſen iſt. Wozu in aller Welt ein ſo feierlicher Brief, der als Dekret des heiligen Geiſtes und der ganzen Vorſteherſchaft in Jeruſalem bezeichnet wird, da doch von einem Briefe aus Antiochien keine Rede geweſen iſt, der eine ſchriftliche Antwort verlangt hätte? Wozu außer dem mündlichen Beſcheide an die antiocheniſchen Geſandten und dem Referate dieſer und, wenn man deren Bericht beglaubigen laſſen wollte, außer den perſönlichen Boten Judas und Silas auch noch dieſer Brief? Doch offenbar, damit die Gemeinden eine bleibende Urkunde in Händen hätten. Und dem Briefe parallel ward die perſönliche Botſchaft durch Judas und Silas überbracht, damit man nicht ſollte ſagen können, wenn man die heidenchriſtlichen Gemeinden wieder beirren wollen ſollte, Paulus und Barnabas hätten jenen Brief untergeſchoben oder ſeinen Tenor zu ihren Gunſten verändert. Man hatte alſo das Gefühl, etwas zu gewähren, was den heidenchriſtlichen Ge-

meinden von den Judaiſten nicht gegönnt wurde, und in dieſem Briefe etwas zu ſagen, was zugunſten des Paulus und Barnabas war und die Echtheit und Vollgültigkeit ihres Evangeliums verbürgte; wie ja auch Paulus auf dieſe den Leſern bekannte Geſchichte hindeutend ſagt, er habe durch ſeine Unterordnung den Zweck geſichert, die Wahrheit des Evangeliums in Anſehung der Heidenchriſten in Beſtande zu erhalten (2, 5). Aber auch der Wortlaut des Briefes und der Rede des Jakobus zeigen das Gleiche. Jener, denn er nennt (V. 24) die Judaiſten Leute, die die Seelen der heidniſchen Brüder haben wie Plünderer wegraffen wollen mit Schlagwörtern, welche die Vorſteher Jeruſalems als ihnen fremd und gegen ihren Willen bezeichnen, als ſolche, die ſie nicht ausgegeben haben (*οἷς οὐ δ.* = *οὓς*, wie 3, 21), und Barnabas und Paulus dagegen Männer, welche in ſelbſtloſer Treue, mit Einſetzung und Opferung ihrer eignen Seelen für den Namen des Herrn Jeſu gearbeitet haben (V. 26). Und was Brief und Boten verſichern ſollen, iſt dieſes, daß es gegen den Willen des heiligen Geiſtes und gegen den Willen der Apoſtel und Presbyter wäre, den Heidenchriſten, um ſie als volle Chriſten gelten zu laſſen, noch mehr Laſt aufzulegen (*μηδὲν πλέον*), als ſie ſchon in Anſehung der Dinge bisher getragen haben und tragen, von welchen ſich zu enthalten für den Heiden, wenn er Chriſt wird, eine unerläßliche, eine ſelbſtverſtändliche Notwendigkeit iſt, und welche deshalb bei dem *πλέον βάρος* nicht mitgemeint ſind (*πλήν*), nämlich der Götzenopfer u. ſ. w., und vor welchen ſich ferner zu hüten der Geſundheit der neuen chriſtlichen Lebensentfaltung zugute kommen wird. Da nämlich die Lesart *τῶν ἐπάναγκες* gegen den Sprachgebrauch, der allein *τὰ ἀναγκαῖα*, aber nicht *τὰ ἐπάναγκες* kennt, und gegen alle Analogie iſt (der Theſaurus III, 1400 macht deshalb zu dieſer Stelle die charakteriſtiſche Bemerkung: „unde discimus esse nomen indeclinabile“), ſo muß nach den älteſten Zeugen *πλὴν ὧν ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι* geleſen werden.

Man berufe ſich für den herkömmlichen Text und ſeine Deutung auf notgedrungen aufzuerlegende Laſten nicht auf die Handſchriften! Denn eine genauere Prüfung ergiebt, daß die Mehrzahl derſelben den Text in einer Weiſe konſtruierte, die dem

griechiſchen Sprachgebrauche, aber nicht der heute üblichen Deutung entſpricht. Nach griechiſchem Sprachgebrauche kann man ἐπάναγκες nur entweder durch ergänztes ἐστίν zu einem Satze vervollſtändigen, deſſen Subjekt τούτων ἀπέχεσθαι repräſentiert (= von dieſen iſt es notwendig fern zu bleiben), oder indem man τῶν ἐπάναγκες wie οἱ πάλαι in οἱ πάλαι πατέρες zuſammennimmt, ergänzt man ein ſelbſtverſtändliches ὄντων, γινομένων (γενομένων), zu welchem ἐπάναγκες, wie = ἐπ᾽ ἀνάγκαις, die adverbielle Näherbeſtimmung bildet, und bezieht εἰδωλοθύτων als Nomen zu τῶν ἐπάναγκες wie πατέρες zu οἱ πάλαι, was als Sinn ergiebt: nur von den (ſei es nach gemeindlichem Herkommen, ſei es als bürgerliche Leiſtung von den Oberen geforderten) pflichtmäßig angeſtellten, offiziell üblichen Götzenopfern bleibt fern. Die letztere Auffaſſung des Textes haben erſtens diejenigen Codices, welche ſchreiben: πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκαις ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων d. h. ausgenommen dieſe Stücke: euch zu enthalten (oder „enthaltet euch", da ἀπέχεσθαι auch wie 1 Theſſ. 5, 22 Imperativ ſein kann) von den offiziellen Götzenopfern, wie C., der korrigierte Sinaiticus und unter den Minuskelhandſchriften z. B. 40. Zweitens diejenigen, welche ohne τούτων ſchreiben: πλὴν τῶν ἐπ᾽ ἀνάγκαις ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων d. h. „nur haltet euch fern von den offiziellen Götzenopfern" (oder infinitiviſch: euch fernzuhalten), wie der Alexandrinus. Drittens diejenigen, welche τῶν ἐπάναγκες ſchreiben. Die erſtere Auffaſſung dagegen haben diejenigen Handſchriften, welche τούτων darbieten, aber τῶν weglaſſen, ſo daß die Worte bei ihnen lauten: πλὴν τούτων ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι, d. h. nur von dieſen iſt es notwendig fern zu bleiben, wie der unkorrigierte Sinaiticus (mit επαναγκαις) und der Cambridger, welcher nach Kipling

τῶν

(p. 768) τούτων ἐπάναγκες giebt, alſo τῶν urſprünglich nicht hatte. Es bleiben alſo für das Unwort τὰ ἐπάναγκες nur die verhältnismäßig wenigen Codices als Zeugen, welche, wie der Laudianus (Tiſchendorf, Monument. XI, p. 132) πλὴν τῶν ἐπάναγκες τούτων ἀπέχεσθαι haben und durch das τούτων hinter ἐπάναγκες die Verbindung mit εἰδωλοθύτων, und durch das τῶν vor ἐπάναγκες die Verbindung desſelben mit ἀπέχεσθαι

unmöglich machen. Aber eben dadurch erweiſt ſich ihr Text als ein aus den beiden anderen gemiſchter.

Um den urſprünglichen Wortlaut zu finden, muß zuerſt gefragt werden, ob ἀπέχεσθαι oder ἀπέχεσθε zu ſchreiben, d. h. ob die Schreibung ἀπέχεσθαι Infinitiv oder Imperativ (zu ſprechen ἀπέχεσθε) ſei. Das letztere iſt von vornherein unwahrſcheinlich, weil dann καὶ εὖ πράξετε (wie 2 Kor. 13, 11 oder Phil. 4, 9) die nächſtgelegene Form für die Verheißung oder ἵνα εὖ πράξητε die für die zu erreichende Abſicht geweſen wäre; die wirklich daſtehenden Worte ἐξ ὧν d. h. „wenn ihr euch vor denen beſtändig inacht nehmet“ laſſen nicht auf einen Hauptſatz ſchließen, welcher lautet: „haltet euch von den betreffenden Dingen fern!“ Und daß man in der That urſprünglich ἀπέχεσθαι als Infinitiv gefaßt hat, wird durch die namentlich vom Cambridger Codex vertretene, ſchon von Irenäus und Tertullian bezeugte Lesart außer Zweifel geſetzt, welche, von dem Mißverſtändnis ausgehend, daß hier ein ganzer Katechismus der heidenchriſtlichen Moral ſtehen müſſe, αἷμα vom Morde verſtand, das dann gleichgültige πνικτόν tilgte und am Schluſſe das Herrenwort anhängte (Matth. 7, 12): καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν. Ich weiß wohl, daß einige Zeugen hier ποιεῖτε haben; aber da auch hinter V. 20, wo die zweite Perſon gar nicht paßt, mehrere Zeugen, ſelbſt der Cambridger Codex, ποιεῖτε bieten, ſo iſt dieſes für eine Korrektur zu halten, welche auf der Meinung beruht, daß hier der Herrenſpruch als Citat und ohne ſyntaktiſche Abbeugung wiedergegeben werden müſſe. Deſto ſicherer konnte die Lesart ποιεῖν nur entſtehen, wenn man in dem ἀπέχεσθαι V. 29 einen Infinitiv erkannte.

Iſt aber ἀπέχεσθαι Infinitiv, ſo müſſen wir zweitens fragen, ob τῶν ἐπάναγκες εἰδωλοθύτων als ein Begriff des ferneren Objektes zu ἀπέχεσθαι gehöre und dieſer Infinitiv zu πλήν zu konſtruieren ſei, wie Phil. 3, 16, oder ob ἀπέχεσθαι (τούτων) als Subjektsumſchreibung zu ἐπάναγκες sc. ἐστίν gehöre. Das erſtere iſt unwahrſcheinlich, da τῶν ἐπάναγκες ſich nicht ebenſo gut zu αἵματος, πνικτοῦ, πορνείας wie zu εἰδωλοθύτων ſchickt und die ausſchließliche Beziehung auf das letztere das Ebenmaß der aufgezählten Dinge ſtören würde. Iſt aber ἀπέχεσθαι von

ἐπάναγκές ἐστιν abhängig, so fragt sich drittens, ob εἰδωλοθύτων von ἀπέχεσθαι oder von πλήν abhänge, mit anderen Worten, ob zu der ganzen Periode es besser stimme, daß der Satz, von welchem ἐξ ὧν abhängt und welcher mit πλήν beginnt, eine Aussage des Inhaltes bringe, daß man von den betreffenden Dingen sich fernhalten müsse, oder des andern, daß die aufgezählten Dinge in dem πλέον βάρος nicht mitenthalten seien, auf welches verzichtet werden soll. Aber jenes ergäbe unerträgliche Tautologie mit dem nachfolgenden Relativsatze. Denn dieser, welcher soviel sagt wie: „von diesen Dingen müßt ihr euch ferner zurückhalten, um wohl zu fahren", sieht wohl danach aus, daß ihm eine Aufzählung einzelner Dinge vorangegangen sei, nicht aber ein Satz des Inhaltes: „ihr müßt euch von dem und dem fernhalten". Diesen Forderungen entspricht nun, wenn man von (τῶν) ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι einmal absieht, der Rest: πλὴν τούτων: εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας, „abgesehen von diesen: Götzenopfern u. s. w.", woran sich aufs natürlichste anschließt: „vor welchen euch zu bewahren euch gutthun wird" (vgl. dieselbe Figur LXX 2 Sam. 2, 10). Dieser Satz hängt sich durch πλήν an das Vorhergehende, um zu sagen, daß das πλέον βάρος diese Dinge nicht einschließe, daß sie bei der Überlegung, ob den Heidenchristen von Jerusalem noch weiteres aufgelegt werden solle, nicht in Frage kommen. Damit man aber erfahre, in welcher Beziehung zu den Lesern sie als eine Last gemeint sind, die sie tragen müssen, werden die genannten Dinge durch ὧν rekapituliert und durch ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς ausdrücklich konstatiert, daß die fortgesetzte Selbstbewahrung vor ihnen die Aufgabe ist, die den Lesern ihnen gegenüber zu erfüllen obliegt. Betrachtet man von diesem Gesichtspunkte aus die Periode, so bleibt, da noch von manchen anderen Dingen heidnischen Lebens fern zu bleiben, einem Christen dienlich und für seinen innern Frieden förderlich sein kann, für den Satz ἐπάναγκές ἐστιν ἀπέχεσθαι nur dann eine notwendige Stelle, wenn er den Gesichtspunkt hervorhebt, unter dem die Aufzählung dieser wenigen Dinge gerade geschehen ist, sei es daß gerade diese durch das bisherige Herkommen, sei es, daß sie durch das Wesen der Sache als solche erscheinen, deren Vermeidung sich unabweisbar aufdrängt.

Denn beide Auslegungen geſtattet der Sprachgebrauch inbetreff des Wortes ἐπάναγκες, und von der Erörterung des Weſens der Dinge wird es abhängen, ob man die eine oder die andere Deutung zu wählen hat. Und weiter bleibt für jene Worte ſtiliſtiſch nur die Stelle eines relativen Nebenſatzes (zu τούτων), wie ἐξ ὧν auch ein ſolcher iſt; alſo ὧν ἐπάναγκες (sc. ἐστίν) ἀπέχεσθαι. Der eine Relativſatz ſagt dann, daß der Geſichtspunkt des ἐπάναγκες die Aufzählung gerade dieſer und dieſer wenigen Dinge bedingt, und ſteht deshalb billig zu Anfange und vor der Nennung der betreffenden Stücke ſelbſt; der andere aber ſagt, welchen Gewinn in der Zukunft die in ſie hinein fortgeſetzte Enthaltung von den genannten Dingen bringe, und ſteht deshalb naturgemäß am Ende der Aufzählung. Die Attraktionsfähigkeit des griechiſchen Relativums geſtattete dann aber, das in dem Satze πλὴν τούτων: εἰδωλοθύτων κτλ. mitangelegte τούτων zu unterdrücken, weil der gleichzeitig beabſichtigte Zwiſchenſatz mit ὧν die Funktion desſelben durch ſein ὧν erfüllen konnte, und ſo entſtand der Satz: „ausgenommen, wovon ſich zu enthalten eine Notwendigkeit iſt, Götzenopfer — und Hurerei, vor welchen euch ſelbſt ferner bewahrend ihr wohl fahren werdet", welcher griechiſch πλὴν ὧν ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι, εἰδωλοθύτων — καὶ πορνείας, ἐξ ὧν κτλ. genau folgendem anderen (Phil. 3, 18. 19) entſpricht: πολλοὶ — οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν, — τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ — ὧν τὸ τέλος κτλ.

Daß dieſe allein alle ſtiliſtiſchen Poſtulate erfüllende Lesart nun aber wirklich die urſprüngliche ſei, beſtätigt ſich dadurch, daß ſie den älteſten Zeugen entſpricht. Denn die Worte des Irenäus (a. a. O., p. 496): „quam haec quae sunt necessaria ut abstineatis" gehen auf πλὴν ὧν ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι zurück. Desgleichen die des Tertullian (de pudicitia 12, ed. Rigalt., p. 563): „nullum amplius vobis adjicere pondus quam eorum, a quibus necesse est abstineri, a sacrificiis" etc. Hier zeigt das vor sacrificiis wiederholte a deutlich, daß εἰδωλοθύτων nicht von ἀπέχεσθαι abhängig, ſondern dem ὧν parallel gefaßt wurde. Sodann erklären ſich aus dieſem urſprünglichen Wortlaute alle oben beſprochenen Varianten. Zuerſt die Lesart des Alex., welcher Tiſchendorf früher folgte: πλὴν τῶν ἐπάναγκες: bei

ihr ist hinter πλήν folgendes ὧν in τῶν verschrieben, weil dem Schreiber ein dem folgenden ἐξ ὧν entsprechendes demonstratives Wort, als welches der Artikel τῶν zunächst lag, vorschwebte.

Die anderen erklären sich alle aus dem Bestreben, den koncisen Satz πλὴν ὧν, welcher ein τούτων impliziert, durch Explizierung desselben zu verdeutlichen. Man konnte aber τούτων sowohl vor ὧν setzen, als auch hinter ἐπάναγκες. Jenes ist in dem Texte des Didymus geschehen (s. Tischendorf, Nov. test. II, 134), welcher lautet πλὴν τούτων ὧν ἐπ. ἀπ. Im weiteren Verlaufe erlosch ὧν in dem ων von τούτων, und es entstand die Lesart πλὴν τούτων ἐπάναγκες, wie sie in den unkorrigierten Texten des Sinaiticus und des Cambridger Codex vorliegt. Oder indem statt ὧν zu schreiben, των aus τούτων wiederholt wurde, wahrscheinlicher, indem man sich nach der Lesart des Alexandrinus πλὴν τῶν richtete, es ward τῶν eingetragen wie in den Cambridger Codex von zweiter Hand, oder statt ὧν geschrieben, wie in mehreren anderen Uncialen. Die andere mögliche Explizierung des in ὧν latierenden τούτων hinter ἐπάναγκες endlich fand in dem Laudianus und einigen anderen Zeugen statt, deren reine Vorlage πλὴν ὧν ἐπάναγκες τούτων ἀπέχεσθαι war, so zu konstruieren, daß τούτων nicht vorwärts, sondern als demonstrative reassumptio auf ὧν bezogen wird, und nicht, wie in der lateinischen Version, quam haec quae necessaria horum abstinete. Aber der Laudianus, wie seine Genossen, zeigt nicht mehr den reinen Text der Vorlage, sondern hat in denselben das τῶν der Lesart des Alexandrinus aufgenommen und damit eine Textgestalt erzeugt, welche unbedingt zu verwerfen ist, weil sie den Begriff τὰ ἐπάναγκες als einen in sich selbst bestimmten und klaren setzt, der er doch nicht ist. Denn alles, was der Mensch in unabweisbarem Naturbedürfnisse, in Gehorsam gegen unwiderlegliche Gründe, in Konnivenz mit der herrschenden Mode, unter dem Zwange der Gewalt thut, geschieht in Ansehung seiner ἐπάναγκες. Und an eben diesem Gebrechen leidet auch die jetzt von Tischendorf erwählte Lesart πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, wenn sie gegen den griechischen Sprachgebrauch so ausgelegt wird, daß τῶν ἐπάναγκες für sich zu stehen kommt und nicht seine Ergänzung durch (γινομένων) εἰδωλοθύτων findet, wie 2 Kor.

4, 17 das ganz entſprechende τὸ παραυτίκα in ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως.

Iſt dieſes aber die Abſicht des Satzes ἂν ἐπάναγκες ἀπέχεσθαι, daß er durch Qualifizierung der folgenden Stücke den Geſichtspunkt anzeigen will, unter welchem gerade ſie genannt und zuſammengeſtellt ſeien, ſo bedarf es einer Unterſuchung über ihre Natur, welche es rechtfertigt, daß ſie als nicht bloß vom Heidenchriſten — denn eine ſolche Beſchränkung iſt nicht ausgedrückt —, ſondern von jedem Chriſten, alſo auch z. B. von Paulus und Barnabas und von den ſpäteren Generationen notgedrungenerweiſe zu meiden bezeichnet worden ſind. Wenn ich dabei neue Meinungen aufzuſtellen wage, ſo wird der Leſer mir um ſo leichter verzeihen, je beſſer er die Verlegenheit kennt, welche die Zuſammenſtellung des Blutes, in concreto alſo etwa des Genuſſes von Blutwurſt, und des Erſtickten, in concreto alſo z. B. eines im Dohnenſtieg gefangenen Krammetsvogels mit Götzenopfern und Hurerei bereitet hat. Die heutigen Ausleger helfen ſich über die Unnatur dieſer vom heiligen Geiſte und den Apoſteln vorgenommenen Gleichſtellung damit hinweg, daß ſie ſie an eine frühere Stelle zurückſchieben, alſo etwa auf den Urheber der ſogen. Noachiſchen Gebote, oder der von der Synagoge den Proſelyten aufgelegten Forderungen oder des Moſaiſchen Gebotekomplexes in Lev. 17, und doch hat Apg. 15 nicht die Spur einer Andeutung davon, daß hier auf fremde und nicht auf des eignen Ermeſſens Autorität (vgl. ἐγὼ κρίνω V. 19) hin Beſtimmungen getroffen werden; oder daß in anderer Rückſicht, als auf die offenkundige Natur der Sache. Und damit man gerade nicht (gegen Nösgen, S. 282) an Moſaiſche Ordnungen und die Praxis der Synagoge in der Diaſpora den Proſelyten gegenüber denken ſolle, erklärt Jakobus geradezu: weil für die Anwerbung von Proſelyten durch die Synagogenverkündigung ſeit alten Zeiten genügend geſorgt, es mithin der chriſtlichen Predigt Aufgabe nicht ſein könne, den Predigern des Moſe ihrerſeits (Moſe im Gegenſatze zu Jeſu Chriſto) unter die Arme zu greifen (ἔχει τοὺς κηρύσσοντας αὐτόν V. 21), deshalb könne die dort gültige Praxis nicht auf dieſen ganz neuen, von Gott ewig gewollten und nun endlich herbeigeführten Fall angewandt werden, daß Heiden außer aller Beziehung zur Syna-

goge ſich durch die Verkündigung Jeſu Chriſti zu einer beſonderen Gemeinde von Dienern Gottes haben zuſammenbringen laſſen und in ihren alten Geſellſchafts- und Volksverbänden die geſchehene Umkehr zu dem lebendigen Gotte bethätigen wollen und ſollen. Aber auch ſchon in der älteſten Zeit beſtand die gleiche Verlegenheit; nur löſte man ſie in ganz anderer Weiſe, indem man die gar zu ſehr aus der Linie herausfallenden Stücke, wie αἷμα und πνικτόν, entweder, wie letzteres, ganz ſtrich, oder, wie erſteres, zu einer Bedeutung hinauftrieb, bei welcher die Enthaltung von ihm nichts Geringeres als die Erfüllung des 5. Gebotes war. Dann konnte das vierte Stück auf das 6., das erſte auf das erſte und zweite Gebot bezogen werden, und nach bibliſchem Vorbilde ließ ſich der unerläßliche übrige Inhalt des Geſetzes in die allgemeine Forderung am Schluſſe zuſammenfaſſen, dem Nächſten nie zu thun, was man ſich ſelbſt nicht angethan wünſcht.

Man fragt ſich aber billig, wie dieſe alten Väter dazu kamen, das Wort πνικτόν entweder zu ſtreichen und zu behaupten, die Griechen hätten es durch Schriftverfälſchung eingeſetzt (ſ. Ambroſiaſter bei Tiſchendorf II, 134), oder an der Stelle V. 29 nach Streichung von καί mit αἵματος zu einem Begriffe zu verbinden? Natürlich und erklärlich war dieſes nur, wenn es an der erſten Stelle fehlte, wo die betreffenden Stücke aufgezählt werden, nämlich V. 20. Das allein konnte berechtigen, es an den anderen beiden für eingeſchwärzt anzuſehen oder für eine bloße Näherbeſtimmung zu αἷμα. In der That aber iſt in V. 20 beides verdächtig, ſowohl καὶ τοῦ πνικτοῦ als auch καὶ τοῦ αἵματος. Denn vergleicht man die ſtehende Ordnung V. 29 und 21, 25, ſo ſind αἷμα und πνικτόν ſtets in die Mitte zwiſchen εἰδωλόθυτον und πορνεία genommen, als gehörten ſie mit dem erſten Begriffe nahe zuſammen. Dagegen in V. 20 ſind ſie, auch unter ſich die Stellung verändernd, hinten angehängt, als ob man den Text aus den folgenden Parallelſtellen hätte vervollſtändigen wollen, damit er nicht inhaltlich von ihnen differiere. Nach deutlichen Spuren hängte man zuerſt bloß das unerläßlich ſcheinende αἵματος oder τοῦ αἵματος an und gewann ſo den Text, auf deſſen Autorität die Hinzufügung von πνικτόν in

V. 29 als eine Entstellung der ursprünglichen Dreizahl angesehen werden konnte. Im weiteren Verlaufe schob man aus den Parallelen auch πνικτοῦ oder τοῦ πνικτοῦ zwischen αἵματος und πορνείας ein, als mit welchem es auch in den Parallelstellen unmittelbar zusammenstand. Diese in ihrer Entstehung leicht begreifliche Gleichmachung von V. 20 mit V. 29 beruhte auf der falschen Voraussetzung, daß τὰ ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων begrifflich identisch sei mit εἰδωλόθυτα, in welchem Falle allerdings die bloße Nennung von Götzenopfer und Hurerei in unerträglicher Weise gegen die Vorschrift in den Parallelstellen an Vollständigkeit zurückzubleiben schien. Auf diese Voraussetzung hin und unter dem Einflusse von V. 29 strich man auch das ἀπό vor ἀλισγημάτων. Und doch hätte die abweichende Zusammenfassung von εἴδωλα und πορνεία, der mit Händen zu greifende Unterschied von τὰ ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων und εἰδωλόθυτα und endlich die Erwägung, daß die erste allgemeine Ankündigung der Sache, über welche Maßregeln getroffen werden sollen, das Detail der letzteren nicht vorwegzunehmen pflegt, davon abhalten sollen, V. 20 mit V. 29 und 21, 25 über einen Leisten zu spannen. Denn εἴδωλα und πορνεία, nicht aber αἷμα und πνικτόν, sind klar bestimmte Dinge, an denen sich zu beteiligen, dem Heiden natürlich, und von denen fern zu bleiben, eine selbstverständliche Notwendigkeit für die zur christlichen Gotteserkenntnis gekommenen Heiden ist. Und um nicht mit ihnen in eine ihr Gewissen verwirrende Berührung zu kommen, sollen sie sich zurückhalten von den ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας.

Ich behaupte hiernach, daß V. 20 sich zu V. 29 verhält, wie die allgemeine Ankündigung zum ausgeführten Wortlaut der betreffenden Regel, und daß in V. 20 ursprünglich nichts weiter stand, als τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας. In diesem Satze muß, da sonst ἀπό vor τῆς wiederholt wäre, τῆς abhängig gefaßt werden nicht von ἀπό, sondern von τῶν ἀλισγημάτων. Vor denjenigen ἀλισγήματα haben sich die Heidenchristen in ihrem Umgange mit den ungläubig gebliebenen Volksgenossen zu hüten, welche ἀλισγήματα τῶν εἰδώλων und ἀλισγήματα τῆς πορνείας sind. Auf jeden Fall sind also Verkehrsgelegenheiten von Menschen gemeint, welche entweder

veranstaltet sind, um die εἴδωλα zu ehren, also Opferschmäuse, Feste und Gelage götzendienerischen Ursprungs, oder welche mit dem Zwecke und dem Erfolge einer wider die Heiligkeit der Ehe verstoßenden Befriedigung der geschlechtlichen Lust herbeigeführt werden, also etwa Gelage, an denen Weiber, Hetären, Tänzerinnen in bunter Mischung mit Männern zur gegenseitigen Ergötzung teilnehmen. Und je häufiger solche stattfanden, desto öfter konnte an die Christen, welche mit den Feiernden in Freundschaft, Familienzusammenhange oder Abhängigkeitsverhältnisse standen, die Zumutung herantreten, mitzufeiern und mitzugenießen. Wenn Jakobus nun diese Gelegenheiten ἀλισγήματα, also mit einem, soweit mir bekannt, von keinem neueren Linguisten analysierten Worte jüdischer Prägung, benennt, so bietet sich eine doppelte Möglichkeit der Erklärung. Entweder nämlich ist das Wort die schlichte Bezeichnung der Sache nach ihrer Erscheinung, oder es ist ein verächtlicher Ausdruck, welcher dem als bekannt vorausgesetzten Dinge gleich die nota anhängt, die es für das sittliche Gefühl des Juden verdient. Das letztere nimmt die traditionelle Erklärung an, welche „Schmutz" übersetzt und von der Gleichsetzung des ἀλισγηθῆναι der LXX mit התגאל in Dan. 1, 8. Mal. 1, 7. 12 und Sir. 40, 29 ausgeht. Indessen ist gar nicht ausgemacht, ob jenes Wort nicht im Sinne der Übersetzer „weichlich, geil, üppig gemacht werden" bedeuten und so in concreto angeben soll, inwiefern z. B. Daniel davor bewahrt wurde, ein מתגאל zu werden, wenn er desselben Königs Leckerbissen und Wein nicht genoß, dessen Brot und Wasser er sich doch gefallen ließ; in Sir. 40, 29 ist die Übersetzung „er verweichlicht, verwöhnt seine Seele" ebenso gut möglich und in Mal. 1, 12, wie in V. 7 das letzte Mal, ist ὀλιγωρημένος zu lesen. Die beiden ersten Male in V. 7 aber bedeutet ἠλισγημένος (Hesych. ἠρτυμένος) das den Gaumen durch sorgfältige Zubereitung kitzelnde Essen, welches die Priester in Verachtung der Opferanteile vom Altare Jahves sich extra bereiten. Diese Übersetzung faßt also גאל nicht = געל besudeln, sondern wie sonst = los, d. i. hier zuchtlos machen. Und die übliche Etymologie (von Rad. αλ) nimmt das prosthetische α, das sich aus dem Stimmton der Liquida oder ursprünglicher Doppelkonsonanz im Anlaute entwickelt hat (s. Gustav Meyer,

Griechiſche Grammatik, S. 99 u. 102), für radikal und läßt den Hauptkörper des Wortes unerklärt. Die alten Lexikographen entſcheiden nicht. Zu dem Worte *ἀλισγηθέν* bemerkt Suidas (ed. Bernhardy I, 222): *ἐστιαθέν ἢ μισηθὲν ἢ λυπηθέν. καὶ ἀλισγηθεὶς σπιλωθείς*, und das einzige der in Betracht kommenden Lexica Suegueriana (Bekker, Anecd. I, 376) ebenſo: *ἐστιαθὲν, μισηθὲν ἢ λυπηθέν* und zu *ἀλισγηθῇ* (daſelbſt p. 377): *λυπηθῇ, μισηθῇ*. Hier iſt dem *σπιλωθείς* entſprechend für *μισηθέν* und *μισηθῇ* jedenfalls *μυσαχθέν* und *μυσαχθῇ* zu leſen (von *μυσάττομαι* vgl. *μυσαχθής* ekelig); für *λυπηθέν* und *λυπηθῇ* aber, da wohl ſchwerlich die in einigen Handſchriften bezeugte Lesart *ἀλγήματα* und *ἀλγίσματα* in Apg. 15, 20 und die Heſychiusſche Gleichung *ἀλγύνει* = *λυπεῖ* vorſchwebt, vielmehr *ῥυπηθέν* und *ῥυπηθῇ*. Zu dieſen beiden Begriffen des gaſtlichen Schmauſes und der Befleckung oder Verunreinigung tritt ein dritter, wenn es bei Suidas (II, 842) unter *ἠλισγήθην* heißt *ἐταράχθην*, womit offenbar die innere Unruhe als Reflex der Berührung mit Unreinem bezeichnet werden ſoll. Und endlich ein vierter, wenn wir (ebendaſelbſt) unter *ἠλισγημένος* neben *μεμιασμένος, μεμολυσμένος* finden *ἠρτυμένος*. Heſychius (ed. M. Schmidt, wo aber die betreffenden Zeilen mit einem Stern verſehen ſind), der I, 123 *ἀλισγηθῇ* mit *συνεστιαθῇ* und *ἀλισγοῦντες* mit *μολύνοντες* und *μιαίνοντες* gleichſetzt, hat II, 274 unter *ἠλισγημένους* ebenfalls die Erklärung *μεμολυσμένους. ἠρτυμένους*. Offenbar gehört der letzte Begriff, der des lecker und ſchmackhaft eingerichteten Eſſens ebenſo zu dem mit *ἐστιαθέν* geſetzten des gaſtlichen Schmauſes, wie der mit *ἐταράχθην* geſetzte zu dem des *μολύνεσθαι*; aber im Unterſchiede von dieſem iſt er nicht aus dem ſachlichen Zuſammenhange der Stellen erraten, welche das fragliche Wort zeigen, ſondern beruht er auf einer wirklichen Etymologie, nach welcher die Wurzel von *ἀ — λισγ — έω* mit *λῖχος, λιχάζω, λίχνος, λιχνεία*, die alle den Begriff der Leckerei ausdrücken, kombiniert wurde. Endlich haben Suidas (I, 222) und das Lex. Seguer. (p. 377) für *τῶν ἀλισγημάτων*: *τῶν μιασμάτων ἐκ μυσαρᾶς τῶν εἰδώλων θυσίας* und Heſychius (I, 123): *τῆς μεταλήψεως τῶν μιαρῶν θυσιῶν*, wo *μετάληψις*, wie 1 Tim. 4, 3 das Eſſen, den Genuß bezeichnet.

Hierauf gestützt und weil ἀλισγηθέν überall in erster Linie durch ἑστιαθέν wiedergegeben wird, schreibe ich statt τῶν μιασμάτων vielmehr τῶν ἑστιαμάτων, so daß ἀλισγήματα gefaßt wurde als „Schmausereien veranstaltet von zu verabscheuenden Götzenopfern". Der Begriff des Abscheulichen konnte hier aus dem des Götzen erschlossen werden, nicht aber der des gastlichen Schmauses, der Bewirtung. Diesen muß also das Wort ἀλίσγημα unzweifelhaft enthalten haben; und es fragt sich bloß, ob eine Ableitung gefunden werden kann, welche diese Annahme rechtfertigt.

Ist das Wort griechisch (es kann auch ein gräcisiertes Fremdwort sein, da es nur auf einem so überaus beschränkten Gebiete vorkommt, schwerlich aber ein semitisches), so könnte man zunächst denken, es sei eine dialektische Seitenform zu ἀσέλγημα, die Ausschweifung, von der Wurzel svelg (got. svilgan, nhd. schwelgen) = ἀ — σϜελγ — ημα, entstanden durch einen Stellentausch zwischen Spirans und Liquida, wie in altportugiesischem esmola, Almosen, aus eleomosina, vermittelt durch elmosa (Diez, Rom. Gr. [3. Aufl.], 1. Tl., S. 205); und als Mittelstufe sei etwa ἀ — σλίγ — ημα anzusetzen. Indessen ist mir eine andere Ableitung wahrscheinlicher, welche dem unabweisbaren Eindrucke gerecht wird, daß das Wort wurzelverwandt sei mit κέ — χλαδ — α (von nicht vorhandenem χλάζω), strotzen, χλιδή, χλιδάω, χλιδανός, χλιδαίνω, endlich χλίω (entsprechend gotischem gail-jan, vgl. Leo Meyer, got. Gr., S. 15 und 446) und lateinischem lascivus (= glascivus, wie γλάγ — ος Milch = [g]lac und [κ]λάξ = calc[s]), das freilich gewöhnlich von λιλαίομαι = λιλάσϳομαι abgeleitet wird (s. Curtius, Gr. Etymol. Nr. 532). Die Verbalform ἀλισγέω weist als abgeleitete auf ein Nominalthema ἀ — λισγο zurück, welches nach der einzigen Analogie (vgl. Gustav Meyer, Griech. Gr., S. 389) von μίσγω (Wurzel μιγ) = μιγ — σκω, aus ursprünglichem ἀ — λιγ — σκο geworden sein muß. Ob man nun bei dieser Gestalt der Wurzel λιγ stehen bleibt, oder, wie ich vorziehe, sie aus γλιγ entstanden sein läßt (vgl. γλίχ — ομαι begehre, sehne mich), wie λήμη aus γλήμη, und darum λιγ mit χλιδ als eine Seitenform zusammenstellt, deren γ durch Umspringen des Organs unter dem Einflusse des anlautenden γ aus δ entstanden ist (wie in σφάζω z. B. σφαγ und σφαδ neben einander

hergehen vgl. Gustav Meyer, S. 402), macht keinen großen Unterschied. Im ersteren Falle kommt man für (ἀλιγσκο =) ἁλισγο zu der Bedeutung des Leckeren, des gierigen Gutschmeckers, im zweiten zu der des Lüsternen, Ausgelassenen, im Genuß Ausschweifenden, Üppigen. Davon bildet sich das denominative Verb ἁλισγέω d. h. es lecker oder üppig einrichten, im Genusse ausschweifen, ἁλισγεῖσθαι d. h. lecker oder üppig, weichlich, lüstern, wollüstig gemacht werden und dann geil, üppig werden. Zuletzt ist ἁλίσγημα, wie ἀσέλγημα die konkrete That eines ausschweifenden Sinnes, so seinerseits das lecker und üppig eingerichtete Mahl, das Lustgelage, in dessen Veranstaltung und Begehung sich der begehrliche Sinn, die Genußlust, die Üppigkeit bethätigt. Auf diese Weise lassen sich sowohl alle Stellen, in denen ἁλισγέω und seine Ableitungen vorkommen, sowie die oben angeführten Glossen der alten Lexika zufriedenstellend erklären.

Es erhellt jetzt erstens, wie Jakobus diejenigen heidnischen Gelage und Gastereien, welche dem Heidenchristen gefährlich werden müssen, durch τῶν εἰδώλων und τῆς πορνείας näher bestimmen kann; denn die Verehrung der εἴδωλα so gut, wie die geschlechtliche Zügellosigkeit der Heiden hat in der Entwickelung der öffentlichen Sitte einen großen Teil des geselligen Zusammenseins und der geselligen Verkehrsgelegenheiten für sich in Anspruch genommen und ihm einen eigentümlichen Charakter aufgeprägt. Zweitens, mit wie gutem Grunde er es als selbstverständlich und keiner Motivierung bedürftig betrachtet, daß die von der heidnischen Gemeinschaft zu dem lebendigen Gotte sich Bekehrenden von diesen ἁλισγήματα fern bleiben. Und endlich begreifen wir, weshalb in dem Briefe V. 29 und 21, 25 εἰδωλόθυτα erscheint und erst nach Hinzufügung von καὶ αἷμα καὶ πνικτόν die πορνεία. So gewiß dieses letztere den ἁλισγήματα τῆς πορνείας in V. 20 entspricht, so gewiß die drei ersten Stücke zusammen den ἁλισγήματα τῶν εἰδώλων. Das αἷμα und das πνικτόν sind also nicht absolut gemeint, in welchem Falle sie gar keine begriffliche Verwandtschaft für das religiös-sittliche Urteil mit dem εἰδωλόθυτον und der πορνεία hätten, sondern in ihrer Beziehung zum εἴδωλον, oder als Unterbegriffe zum εἰδωλόθυτον, wie auch der unbefangene Sinn Leopolds v. Ranke empfunden hat (Weltgeschichte III, 1.

S. 178 Anmerk.). Denn dem Götzen ſchlachtet man (θύει), um einen Teil des Blutes und Blut enthaltenden Fleiſches ihm zu Ehren zu ſprengen und zu verbrennen, den andern für ſich nutzbar zu machen (αἷμα), und um ſpeziell das übrig behaltene Fleiſch etwa als wohlſchmeckenden Braten zuzubereiten und mit ſeinen Gäſten zu verzehren (πνικτόν). Nach griechiſchem Sprachgebrauche bedeutet πνικτόν in einem Zuſammenhange, wo von Speiſebereitung die Rede iſt, urſprünglich den gedämpften, in geſchloſſener Schüſſel geſchmorten Braten, ſpäter auch den Braten ſchlechthin, wie denn Heſychius πνίξαντες durch ὀπτήσαντες wiedergiebt; und αἷμα iſt nach bibliſchem Sprachgebrauche nicht bloß das ausgelaſſene Blut, ſondern (da z. B. Deut. 12, 23 אכל הנפש עם הבשר = אכל דם iſt) auch das rohe, noch flüſſiges Blut enthaltende Fleiſch. Hiernach ordnen ſich ſyntaktiſch die beiden Begriffe αἵματος und πνικτοῦ, ſowohl V. 29 als 21, 25, als eine durch καὶ — καί = ſowohl — als auch in ihre Teile zerlegte Appoſition zu εἰδωλοθύτων, um auszuſagen, daß man ſich des Genuſſes und Gebrauches den Götzen geſchlachteter Opfertiere zu enthalten habe nicht bloß, indem man kein rohes Fleiſch oder Blutſpeiſen davon kauft oder geſchenkt annimmt, ſondern auch, indem man kein im Topfe am häuslichen Herde daraus bereitetes Bratfleiſch ißt. Das letztere zu erwähnen, war deshalb notwendig, weil man den Genuß eines Bratens dieſer Art von Götzenopferſtücken wie den jedes andern Bratens anſehen konnte, indem man annahm, daß das dem Altarfeuer entgegengeſetzte häusliche Feuer, die alltäglichen Geräte der Zubereitung, die Intention endlich des Zubereitenden dem Götzenopferfleiſche den unterſcheidenden Charakter eines Götzenheiligtums benommen und es aus dem Bereiche des Einfluſſes des Götzen ausgeſchieden haben. Indem nun die Chriſten ſich konſequent den Genuß von Götzenopferfleiſch in jedem Zuſtande, ſei es roh oder gebraten, prinzipiell verſagen und ebenſo ſich der Hurerei enthalten (1 Theſſ. 4, 2), werden ſie auch nicht dazu kommen können, ſich an den Opferſchmäuſen und an den Bacchanalien der Hurerei zu beteiligen, in welchen die heidniſche Üppigkeit zur Erſcheinung kommt (2 Kor. 6, 16—18).

Durch dieſe Erörterung entſcheidet ſich nun endgültig die Frage,

wie das ἐπάναγκες zu verſtehen ſei. Es bezeichnet die im Weſen der Bekehrung von den Heiden zum Dienſte des lebendigen Gottes liegende notwendige Konſequenz einer Einſchränkung der bisher unbedenklich geübten vollen Teilnahme an den Lebensgenüſſen der heidniſchen Volksgenoſſen. Wie die bisherigen Diener des lebendigen Gottes ſich als ſolche dadurch bewieſen haben, daß ſie ſich vor der Beteiligung an den genannten Dingen hüteten, auch Paulus und Barnabas, ſo müſſen es auch die Heiden, welche durch ihre Bekehrung in denſelben Kreis getreten ſind. Je notwendiger aber im Begriff des chriſtlichen Glaubens an Gott dieſe Konſequenz enthalten iſt, deſto ſicherer können wir auch ohne den 1. Korintherbrief ſchließen, daß Paulus und Barnabas bei ihrer Einrichtung des chriſtlichen Gemeindelebens ſie geltend gemacht haben, und daß ihre Geltendmachung in dem jeruſalemiſchen Schreiben nicht Offenbarung einer neuen Pflicht für die heidenchriſtlichen Leſer geweſen iſt. Dem entſpricht aber auch der Wortlaut. Denn da es nicht heißt ἢ τοῦτο μόνον ἵνα — ἀπέχησθε, noch auch εἰ μὴ ἵνα ἀπέχησθε, wie es erforderlich geweſen wäre, wenn die betreffende Enthaltung als eine ſolche gedacht wäre, die von nun an einzutreten habe, nachdem ſie bisher nicht geübt worden; da ferner ὧν ἐπάναγκες nicht durch ἐπιτίθεσθαι oder τῶν ἐπάναγκες durch ἐπιτιθεμένων zu vervollſtändigen iſt, ſondern durch ἀπέχεσθαι; da es endlich nicht ἀπέχεσθαι ὑμᾶς heißt, was alles zu der Ungereimtheit führen würde, daß die Schreiber eine unerläßliche Gewiſſenspflicht rein eudämoniſtiſch bloß mit dem unbeſtimmten Verſprechen künftigen Wohlſeins infolge ihrer Beobachtung begründet hätten, ſo iſt das πλέον βάρος, das nicht aufgelegt werden ſoll, nicht an dem nachfolgends genannten als an dem Geringeren zu meſſen, welches für die Zukunft aufgelegt werden muß (gegen Nösgen, S. 286), ſondern als das über das bisherige Maß und über das Notwendige hinausgehende βάρος an dem, was die Heidenchriſten ſich ſchon jetzt auferlegt haben und als unabweisbare Konſequenz ihrer Bekehrung, alſo notgedrungenerweiſe tragen, und welches ferner zu tragen, ſie füglicherweiſe darum nur ermuntert zu werden brauchen, wie es in dem Schlußſatze ἐξ ὧν geſchieht. Denn auch dieſer Satz und das ihm eigentümliche διατηρεῖν, welches ja nach Luk. 2, 51

nichts anderes bedeutet, als ein Erfaßtes mit ungeschwächter Energie durch die wechselnden Zeiten und Ereignisse hindurch festhalten, setzt unzweideutig voraus, daß die Leser schon als notwendig dieselben Enthaltungen erfaßt haben, welche die Schreiber außer Betracht lassen (πλήν), wenn sie vor der Frage stehen, ob den Lesern mehr Belästigung mit verbindlichen Lebensregeln aufzuerlegen sei oder nicht. Die außer Betracht gelassenen Dinge standen also nicht in Frage, sondern Leser und Schreiber waren darüber einverstanden, und nur eine Ermunterung an die Leser, daran ferner festzuhalten, war für die Schreiber um so mehr angezeigt, als die bestimmte Aufzählung gerade der ausgenommenen Dinge die Leser gegen jede Beunruhigung darüber schützen konnte, wo die Grenze des abzuweisenden πλέον βάρος beginne. Man muß also V. 28. 29 umschreiben: „nach unserm Urteil darf euch abgesehen von den für Christen selbstverständlichen Selbstenthaltungen, so und so, die ferner getreulich zu beobachten euch förderlich und heilsam sein wird, keine fernere Belästigung zugemutet werden."

Auf jeden Fall macht der letzte Satz entschieden nicht den Eindruck, als ob den Lesern etwas Neues als eine bisher unverstandene und ungeahnte Notwendigkeit aufgebürdet sei, sondern als ob er die fernere treue Innehaltung dieser Versagung heidnischer Greuel und Unanständigkeiten noch einmal ausdrücklich als für die gesunde Fortentwickelung des christlichen Lebens genügend bezeichnen wollte. Ganz ebenso ist es in der Rede des Jakobus. Er hält dafür, daß denjenigen, welche sich von den Heiden scheiden, um eine Gemeinde Gottes zu bilden und seinem Namen zu dienen, und welche so zu dem vergessenen Gotte zurückkehren, diese an sich schon schwere Leistung — schwer, weil sie so viel Verzicht auf liebgewordene Gewohnheiten und auf teure Güter mit sich bringt — nicht noch schwerer gemacht werden soll durch daneben hergehende (παρ — ενοχλεῖν), ihnen anzusinnende und nicht in der Rückkehr von den Heiden zu Gott von selbst, ihrer Natur nach gelegene Leistungen (V. 19). Wenn er diesem kategorisch verneinten παρενοχλεῖν nun durch ἀλλά sein Gegenteil gegenüberstellt, so ist es unausweichlich (gegen Nösgen, der dennoch übersetzt, S. 281) anzuerkennen, daß er mit dem folgenden keine neue Belästigung meint. Denn wenn es auch keine Gebote zu positivem Thun, sondern nur Ver-

zichtleiſtungen auf ſo zu ſagen Genüſſe bringt, ſo iſt ſchließlich doch auch jede ſolche immer irgendwie eine Laſt. Sodann iſt zu beachten, daß er nicht ſagt ἄγε δὴ ἐπιτάξωμεν αὐτοῖς ἵνα ἀπέχωνται, auch nicht διαστεῖλαι oder ἐπιτάξαι, ſondern was nach V. 23. 30 unzweifelhaft ſchreiben bedeutet und nicht einen Befehl entbieten, in welchem Falle auch ἵνα angezeigt geweſen wäre: ἐπιστεῖλαι: „Vielmehr ihnen zu ſchreiben, daß ſie ſich enthalten" u. ſ. w. Er meint alſo, ein Brief dieſes Inhaltes, der dieſe Stücke ausdrücklich als die genügenden äußeren Kennzeichen eines vom Heidentum emanzipierten und gereinigten alltäglichen natürlichen Lebens für die Chriſten gegenüber den weiter gehenden Anforderungen, welche die Synagoge der Diaſpora an die Proſelyten ſtellt (V. 21) und die Judaiſten geltend gemacht haben und wieder geltend machen können, ausdrücklich aufſtelle, werde die Heidenchriſten davor bewahren, daß ſie ſich zu den Laſten ihrer Abkehrung von den Heiden zu Gott noch neue, nicht der Natur der Sache nach in ihr ſelbſt enthaltene auflegen und zum Gewiſſen machen laſſen. Jene Stücke müſſen alſo unter den Laſten geweſen und auch einen hervorragenden Platz eingenommen haben, welche Paulus und Barnabas ihnen als ſolche zu tragen zugemutet hatten, die in ihrer Rückkehr von den Heiden zu Gott als natürliche und notwendige Konſequenz ihres Weſens enthalten ſeien (1 Theſſ. 1, 9. 10; 2, 12; 4, 2. 3). Und nur wenn der Brief eine Beſtätigung des von Paulus und Barnabas Gelernten, nicht aber wenn er die Offenbarung eines neuen über dasſelbe hinaus für die Gewiſſen der Heidenchriſten war, erklärt es ſich, daß Jakobus die Abfaſſung dieſer Urkunde und ihre Überſendung an die Gemeinden der Heidenchriſten als das Gegenteil einer weiteren Beſchwerung und als einen Schutz gegen dieſelbe bezeichnen konnte. Unter dieſen Umſtänden, ſowie angeſichts der Erklärung des Paulus Gal. 2, 6 nach ihrem oben ermittelten Sinne und der in 2, 11 ff. bezeugten Thatſache begreifen wir aber auch völlig, daß Paulus nicht erſt den jeruſalemiſchen Brief citieren mußte, um ſeinen Gemeinden das Unzuträgliche einer rückhaltloſen Beteiligung an heidniſchen Gaſtmählern der in Rede ſtehenden Art einleuchtend zu machen. — Vielleicht dienen dieſe Bemerkungen, welche mir aus philologiſchen Verbeſſerungen der Erklärung von Gal. 2

und Apg. 15 von ſelbſt und in einer mir unerwarteten und unerwünſchten Länge erwachſen ſind, manchem Leſer als Anlaß, die nachgerade langweilig gewordene und beim Streit der theologiſchen Schulen feſtgefahrene Frage nach dem Weſen und der Bedeutung der Konferenz Pauli mit den Apoſteln in Jeruſalem und dem Verhältnis der beiden Berichte darüber unter neuen Geſichtspunkten wieder aufzunehmen und befriedigender zu beantworten, als es nach dem ungelöſten Zwieſpalt der Parteien bisher der Fall geweſen zu ſein ſcheint.

III.

Probleme im ersten Briefe an die Korinther.

1. Ein dunkler Punkt in der Selbstbeurteilung des Apostels Paulus. (1 Kor. 9, 15 ff.)

Wenn ich das, was ich in diesen Zeilen und hinter der eben erörterten Selbstdarstellung des Paulus in Gal. 2 jedenfalls an einer nicht unpassenden Stelle zur Besprechung bringe, einen dunklen Punkt in der Selbstbeurteilung des Apostels Paulus nenne, so meine ich es nicht so, als ob mir in der Selbstschätzung des Apostels ein befremdlicher, unsittlicher Gedanke begegnet sei, der sein sonst so helles Bild wie ein Makel beeinträchtige oder verunreinige; sondern ich habe eine Aussage desselben im Auge, welche, wenn ihre bisher veröffentlichten Auslegungen richtig sind, so viel Unverständliches und Schwieriges hat, daß es der Mühe wert erscheint, die Aufmerksamkeit nachdrücklich darauf hinzurichten. Es ist die Stelle 1 Kor. 9, 15 f., auf deren Auffassung die aus der Lutherschen Übersetzung erwachsenen und mithergebrachten Gedanken einen üblen Einfluß geübt zu haben scheinen, und deren Befremdliches durch die lange Gewöhnung an den Ausdruck aufgehört hat gefühlt zu werden. Doch hat es nicht an Gelehrten gefehlt, welche es ernstlich erwogen haben, wie folgende Worte des vortrefflichen J. L. Mosheim („Erklärung des ersten Briefes Pauli an die Gemeinde zu Korinthus" [1741], S. 536 f.) be-

weiſen mögen: „Dieſes Stücke des apoſtoliſchen Briefes . . . verdienet nach meinem Begriffe eine mehr als mittelmäßige Achtſamkeit. Man kan es leicht gegen den Sinn des Apoſtels verſtehen. Und ein einiger Fehler bey der Erklärung kan, wo ich mich nicht ſehr betrüge, zu Folgen und Meinungen führen, die ſowohl der Ehre des Apoſtels als der Heiligkeit und Reinigkeit der Sitten-Lehre JEſu Chriſti nachtheilig ſind. Ich habe gehoffet, daß ich die Auflöſung der Zweifel, die mir beygefallen, nachdem ich es etlichemahl mit großer Aufmerkſamkeit geleſen, in verſchiedenen der berühmteſten Ausleger finden würde. Ich habe ſie, zum wenigſten meiner Meinung nach, die nicht unfehlbar iſt, darin nicht finden können. Die meiſten ſcheinen mir ihren gewöhnlichen Fleiß, ihre Scharfſinnigkeit, ihre Gelehrſamkeit bey dieſem Orte mehr, als es billig, geſpart zu haben. Es ſtehet dahin, ob ſie das, was darin dunkel und ſchwer ſcheinet, nicht ſehen wollen, oder ob ſie ſo viel Licht und Klarheit gehabt, daß ſie nichts dunkles und ſchweres da ſehen können, wo meine Schwäche vieles anzutreffen vermeint. Es kan beydes wahr ſein. Wir wollen vorſichtig und ordentlich handeln, damit keines von beyden von uns gemuthmaſſet werden könne. Treffen wir unſer Ziel nicht, ſo wollen wir doch den Vorwurf verhüten, daß wir nicht Acht genug gehabt, damit wir es treffen möchten."

Jedes dieſer Worte iſt noch heute mir wie aus dem Herzen geſprochen, und zum Teil muß man auch die Schwierigkeiten wirklich als ſolche anerkennen, welche Mosheim zuerſt aufzählt, um ſie dann durch allgemeine Vorbemerkungen zur Erklärung zu löſen, nämlich erſtens, daß der Apoſtel ſage, daß es ihm um ſeinen Ruhm und ſeine Ehre mehr zu thun ſei als um ſein Leben, was einem Knechte des demütigen Jeſu, einem Manne, „der allein auf das Unſichtbare hielt", einem an Verleumdung und Schmach gewöhnten Apoſtel nicht anſtehe. „Ein ruhmbegieriger Apoſtel! Wer kan dieſe beyden Begriffe ſo verbinden, daß ſie ſich einander nicht widerſprechen?" Zweitens daß er ſage, er habe keinen Ruhm und Ehre davon, daß er das Evangelium predige (V. 16), da doch keine Würde und Ehre der Welt an die eines Apoſtels reiche als eines Menſchen, den Gott ſelbſt erwählt, berufen und befähigt habe, ſeine Wahrheit den Menſchen zu verkündigen.

Drittens, daß er nach V. 17 einen Lohn zu gewärtigen habe, wenn er sein Amt freiwillig verrichte, nach V. 18 aber keinen Lohn zu hoffen habe, „woferne er nicht nur das Evangelium verkündige, sondern auch umsonst und ohne alle Vergeltung Christum predige". Viertens, daß, indem Paulus nach der Erweisung des Rechtes der Apostel auf Verpflegung seitens der Gemeinden V. 18 behaupte, nur unentgeltliche Predigt sichere ihm Lohn, seine Mitapostel, welche Entgelt nehmen, als solche erscheinen, welche ihre Hoffnung auf eine göttliche Belohnung in demselben Maße verloren haben.

Ein Teil dieser Bedenken verliert sein Gewicht durch die Wahrnehmung, daß sie der gymnastischen Übung wegen und im Hinblick auf die nachfolgende Auflösung in absichtlicher Steigerung ins allgemeine zu Problemen fürs Disputieren formuliert sind. Prüft man aber die allgemeinen Erörterungen, durch welche Mosheim sie zu beseitigen sucht, auf ihre sachliche Begründung, so bleiben sie oder kehren in andrer Gestalt wieder, oder verstärken sich gar. Die erste nämlich ist, daß *καύχημα* die Sache, die Dienstleistung sei, wegen deren der Knecht hoffen kann, daß ihm sein Herr etwas mehr zuteilen werde, als er ihm schuldig ist, und ebenso *μισθός* der Dienst, wegen dessen man einen Lohn fordern kann (S. 539 ff.). Dann sagt Paulus in dem Satze *καλὸν γάρ μοι μᾶλλον κ. τ. λ.* nicht mehr wie ein Ruhmgieriger „lieber tot als an der Ehre gekränkt!" — sondern „die Hofnung von GOtt in jener Welt außerordentlich belohnet zu werden, ist mir viel größer und angenehmer als das Leben, welches die Welt für das größte Gut hält". Wenn wir von dem Zusatze „außerordentlich" absehen, so ist hiermit die ganz gewöhnliche Wahrheit ausgedrückt, an der niemand Anstoß nehmen kann, daß kurz zu leben und das gottgesetzte Endziel des Lebens sicher erreichen, besser sei als lange zu leben und dasselbe verfehlen. Aber wie haben die Worte gequält werden müssen, um die Verbindung von *καλόν μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν* mit *τὸ καύχημά μου ἵνα τις κενώσει* durch *ἤ* = „als" für das sittliche Gefühl unanstößig zu machen! In das nackte *καύχημα* ohne *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* oder *πρὸς τὸν θεόν* ist die komplizierte Vorstellung von der über den geschuldeten Lohn hinausgehenden Leistung des Knechtes an den Herrn hineinphantasiert;

es ist nicht erklärt, weshalb es dem ἀποθανεῖν entsprechend nicht heißt ζημιωθῆναι oder τοῦ καυχήματός μου ἀποστερηθῆναι, sondern ἵνα τις κενώσει (vgl. dazu Bengel). Denn nun entsteht das andere Bedenken, wie doch der Apostel seine Hoffnung auf „Belohnung in jener Welt" durch die zufällige Thatsache habe gefährdet erachten können, daß irgendein Leser von seinen vor V. 15 hergehenden Worten sich etwa bestimmen ließe, seinem Lehrer einen neuen warmen Mantel oder einen Schlauch Weins oder ein gutes Stück Reisegeld zu schenken. Ohne Zweifel würde dadurch ein Gut der zukünftigen Welt auf dasselbe Niveau mit irdischer Ware herabgedrückt und eine unerträgliche, dem Worte des Apostels grell widersprechende Äquivalenz himmlischer und irdischer Güter angenommen. Was sodann das „außerordentlich" anlangt, so empfängt es sein Licht aus der zweiten Reflexion, welche die richtige Erklärung von V. 17 ff. garantieren soll (S. 539. 540). Der Apostel warte ein doppelter Lohn, der ordentliche der treuen Knechte Gottes, welche als solche die Freude erben sollen, die Jesus ihnen erworben, ein Lohn, der allen zufalle, die im Dienste Gottes treu und redlich arbeiten; sodann der außerordentliche und besondere der Apostel, den die Gerechtigkeit Gottes ihnen geben müsse, weil für außerordentliche Knechtsarbeit, Arbeits- und Leidenslast, wie sie Gott den Aposteln auferlegt, sich auch die Anweisung einer besondern Stufe der Herrlichkeit, eines größern Maßes von Freude in der zukünftigen Welt gebühre. Von dem ordentlichen Lohne rede Paulus in V. 17 und behaupte, diesen bekomme er bei redlicher Verkündigung des Evangeliums auf jeden Fall, er möge es umsonst thun oder nicht; von dem außerordentlichen dagegen in V. 18, als von einem solchen, der ihm entgehen würde, wenn er sich nicht der erlaubten Beschwerung der Gemeinden durch seine Unterhaltung enthielte.

Man sieht leicht, daß hiermit das oben aufgestellte Problem in schulgerechter Dialektik durch Distinktion der Homonyma aufgelöst ist, aber der Paulinische Text ist nicht erklärt. Es ist wohl im allgemeinen begreiflich gemacht, wie man in Paradoxie sagen könne, Paulus habe Lohn, wenn er redlich predige, und er habe keinen Lohn, wenn er predige und sich dafür unterhalten lasse. Aber Paulus schreibt nicht, um seinen Lesern Probleme zu dia-

lektiſchen Übungen aufzugeben, ſondern um ſie über ſeine Handlungsweiſe aufzuklären. Seine Worte ſind alſo in ſich beſtimmt und ſollen nicht erſt durch unſer Raten beſtimmt werden, daß wir für μισθός in V. 17 ſetzen „der ordentliche Lohn der treuen Knechte Gottes" und in V. 18 „der außerordentliche Lohn der Apoſtel Jeſu Chriſti", oder gar wie Mosheim (S. 543) für εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι „Diene ich dem HErrn im Gegenteil nur aus Furcht der Straffe, ſo muß ich es doch thun und gehe dabey verlohren", oder (S. 544) „ſo werde ich geſtraffet werden und bleibe doch an mein Amt wie ein Knecht gebunden". Wenn man bedenkt, daß dieſer letzte Gedanke gar keinen abſehbaren Zweck und Nutzen hat, nimmt ſich die Bemerkung zu der vorhergehenden Supplierung um ſo ſonderbarer aus, der Gegenſatz V. 17 zeige, „daß der Apoſtel abermahl nicht alles was er gedacht, hingeſetzet habe".

Mit dieſen Einlegungen iſt es aber noch nicht genug. Wenn man nämlich, was Mosheim unterlaſſen hat, bei der Erklärung von V. 17 auf V. 16 Rückſicht nimmt, wo der Apoſtel ſich als gezwungen zur Predigt darſtellt, ſo muß man, um den Widerſpruch mit V. 17 zu erledigen, in Konſequenz des einmal angefangenen Weges V. 16 ſo ergänzen: „wenn ich als Apoſtel Evangelium predige, ſo habe ich kein καύχημα; denn als Apoſtel bin ich dazu gezwungen" und V. 17 ſo: „wenn ich als gewöhnlicher redlicher Knecht Gottes predige, ſo habe ich den ordentlichen Lohn eines ſolchen". Laſſen wir aber dies alles zu, und nehmen wir an, der Apoſtel habe dies alles geſagt oder doch gedacht, wie unerträglich bedenklich wird dann ſeine Denkweiſe! Dieſe Unterſcheidung eines von Gott geſchuldeten Lohnes, des ordentlichen der Seligkeit an die treuen Knechte Gottes, an welchem ſich auch die genügen laſſen müſſen, welche freiwillig dasſelbe Werk treiben, dasſelbe Leid tragen wie die Apoſtel amtsmäßig, und des den letzteren reſervierten außerordentlichen, zu welchem ein andrer niemals aufſteigen kann trotz redlicher Arbeit und leidender Geduld im gleichen Werke! Ja trotzdem, daß dieſer andere eventuell, wie z. B. Barnabas, dabei etwas leiſtet, was die Apoſtel nicht leiſten, nämlich den Verzicht auf Unterſtützung durch die Gemeinden. Der Vorrang der Apoſtel ſoll zwar im Einklange mit der retributiven

Gerechtigkeit Gottes auf ihr überragendes Maß von Arbeit und Leiden begründet sein. Aber abgesehen von der dabei unterliegenden Vorstellung einer Aufrechnung von Posten eines äußerlichen Solls und Habens, müßte dann Paulus, der mehr als Apostel gearbeitet und gelitten haben will als alle anderen Apostel, durch diesen Überschuß an Leistungen den etwaigen Defekt wieder ausgeglichen haben, mit dem er den andern Aposteln gegenüber begann. Wie kann er das erst dadurch, daß er auf Unterstützungen verzichtete? Ist das etwas specifisch anderes, als sich die Arbeit und Entbehrungen gefallen lassen, welche der apostolische Beruf mit sich bringt? Oder ist es nicht eine bloße Steigerung der allgemeinen aus dem Berufe folgenden Selbstverleugnung von ganz derselben Art wie die, vermöge deren er mehr Wagnisse über sich genommen, mehr Gefahren bestanden trotz schlechterer Gesundheit, trotz schlimmerer Anfeindung innerhalb der Christenheit selbst, als die übrigen Apostel? Und wo besteht denn die Korrespondenz zwischen der specifischen Herrlichkeitsstufe eines Apostels in der künftigen Welt und der Verzichtleistung auf Lebensunterhalt durch fremde Hilfe, da die letztere dem Amtsgenossen Pauli, dem Barnabas, der doch nicht mit demselben Defekte, wie Paulus, zu arbeiten angefangen hat, nicht zu jener Herrlichkeitsstufe zu helfen vermag? Der eigentliche Grund muß also in dem engbegrenzten Begriffe des apostolischen Amtscharakters gelegen sein, den Paulus mit den Zwölfen teilte. Weil Paulus Apostel war, so hat seine Verzichtleistung einen ganz andern Wert als die des Barnabas und aller, die nicht Apostel sind. Um so wunderlicher ist dann freilich, daß die Predigtarbeit Pauli trotz seines apostolischen Charakters nicht den Wert der apostolischen, sondern nur den der gemeinchristlichen haben soll, und erst durch den unterscheidenden Wert seiner apostolischen Verzichtleistung auf Predigerlohn vor dem der gemeinchristlichen er an Würdigkeit den Aposteln gleich werden muß. Scheint es nicht, als ob der character indelebilis der Berufung zu einer bestimmten Stelle in der diesseitigen Hierarchie zugleich mit dem ethischen Werte des Handelns auch die Stelle in der jenseitigen Hierarchie mit unveräußerlicher Notwendigkeit bestimme?

Noch schlimmer und geradezu römisch mutet uns die Denkweise

des Paulus an, wenn Mosheim mit der Erinnerung (S. 540 f.) recht hat, in welcher er zu erklären ſucht, weshalb Paulus ſich den Lohn eines Apoſtels für ſeine Predigt aberkennen müſſe. Paulus ſtelle ſich mit rechter Demut unter die übrigen Apoſtel; denn während dieſe ſich nie an Chriſto und ſeinen Heiligen vergriffen und ſich leichter und ohne beſondere Wunder hatten bewegen laſſen, Chriſto nachzufolgen, hat er Jeſum in ſeinen Gliedern aufs heftigſte verfolgt und nur durch göttlichen Zwang, durch ein beſonderes Wunder der Gnade genötigt den Dienſt Chriſti auf ſich genommen. Jene haben alſo einen großen Vorzug und können ſich von den Gemeinden verpflegen laſſen, ohne ihres außerordentlichen Lohnes verluſtig zu gehen. Wenn Paulus es aber auch ſo mache, ſo dürfe er nur auf den gemeinen Lohn aller Gläubigen und Knechte Gottes rechnen, weil er viel ſchlechter ſei als die Apoſtel (alſo ſind es auch die anderen Gläubigen und Knechte Gottes?), und könne Gott nichts vorrücken, wenn er ihn nur ſelig mache. Wolle er aber den außerordentlichen Lohn, die den Apoſteln zuſtehende Stufe in der ſeligen Ewigkeit erreichen, ſo müſſe er mehr thun als die Mitapoſtel, indem er auf ihre Rechte verzichte, umſonſt diene und durch die hierdurch ermöglichte größere Fruchtbarkeit ſeiner Miſſionsthätigkeit das wieder erſetze, was er vormals verſehen.

So wird ja freilich erklärt, weshalb Paulus ſeine Predigt auf Zwang zurückführt. Aber wie römiſch hat er gedacht, wie ganz gegen ſeine ſonſtige Lehre von der ſündenvergebenden, alle Schuld überwiegenden, alles neu machenden Gnade, wenn das ganze Verhältnis zwiſchen Gott und Menſch unter dem Schema eines Kontraktes zwiſchen Freien, des Arbeitgebers und des Arbeitnehmers, erſcheint. Die größere oder geringere Widerſtandsleiſtung gegen den Eintritt in den Dienſt beſtimmt ein- für allemal den ſchließlichen Lohn, und Gott hütet ſich wohl, dem widerſpenſtig Geweſenen trotz gleicher Leiſtungen den für dieſe Leiſtungen ausgeſetzten Lohn voll auszuzahlen; denn wozu die größere Ausgabe, da jede Reklamation des Gläubigers durch den Hinweis auf die Verluſte niedergeſchlagen werden kann, welche dem Arbeitgeber vor dem Kontrakte vonſeiten des jetzigen Gläubigers erwachſen und noch ungedeckt geblieben ſind? Zu ſeinem Rechte kann letzterer alſo nur gelangen,

wenn er eine im Kontrakte nicht bedingte anderweitige Leistung gegen diese alte Schuld aufrechnen kann. Auch das ist römisch, daß dieselbe nicht in einem sittlich motivierten Werke, sondern in einem willkürlich erwählten besteht. Man darf sich darüber nicht durch die Beziehung täuschen lassen, in welche Mosheim es schließlich zu den Zwecken des Reiches Gottes setzt, daß nämlich durch den Verzicht auf Verpflegung die Ausbreitung des Evangeliums erleichtert werde. Denn ebenso sehr dient derselben, wenn nicht noch mehr, daß Paulus in seiner Selbstverleugnung allen alles geworden ist, wie er V. 19—22 ausführt. Es kann also nicht diese mit vielen anderen Selbstbethätigungen gemeinsame Beziehung sein, welche ihn bestimmt, ausschließlich die Kostenlosigkeit seiner Predigt in V. 18 als die Leistung zu bezeichnen, die ihm außerordentlichen Lohn sichere. Das opus operatum als solches und als supererogatorium muß die Gott bannende Kraft haben.

Aber die ganze Ausführung Mosheims beruht ja auf Einlegung. Der Apostel, der sonst nicht mit dem Bekenntnisse seiner großen Schuld und seines Abstandes von den Aposteln zurückhält, sagt hier kein Wort davon; im Gegenteil liegt der ganzen Rede von V. 1—14 der deutliche Gedanke zugrunde, daß er, um den übrigen Aposteln an Wert und Leistungen gleichzustehen, zu keinem größeren Soll hinsichtlich der Selbstverleugnung in natürlichen Dingen verpflichtet sei als sie; daß nicht der Zwang der Furcht, sonst den aparten Apostellohn zu verlieren, sondern der freie Wille und die stete Erwägung des dem eignen Glaubensleben und dem Heile der Brüder Förderlichsten ihn bewogen habe, auf den Gebrauch unzweifelhafter persönlicher und amtlicher Rechte zu verzichten. Wie könnte er sonst den Korinthern ein Vorbild sein, die er von Kap. 8 an zu eben diesem Verhalten seiner Selbstverleugnung als der höchsten Freiheitsbethätigung hinführen will? Und wieder da, wo er von dem Zwecke redet, den er für sich selbst persönlich damit erreichen will (V. 23), sagt er nicht: damit ich mit den übrigen Aposteln die gleiche Apostelehre in der zukünftigen Welt erlange, wie Mosheim wirklich S. 549 die Worte *ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι* auszulegen wagt, sondern, wie auch V. 27 zeigt, damit ich für mich selbst Anteil an dem Heile habe, welches denen, die mein Evangelium hören, aus diesem er-

wächſt. Alſo gerade den gemeinen ordentlichen Chriſtenlohn des im Evangelium ſich darbietenden Heiles und nicht eine außerordentliche Ehre ſucht er ſich zu ſichern. In der That ein ſonderbares Schauſpiel, daß derſelbe Mosheim, welcher damit begann, den Paulus von der Anklage auf Ruhmgier zu entlaſten, ſeine Apologie damit ſchließt, daß die Sorge um die aparte Apoſtelehre in der zukünftigen Welt als die oberſte Maxime des Handelns im Apoſtel erſcheint.

Ein kurzer Blick auf den Gedankenzuſammenhang, dem der Abſchnitt 1 Kor. 9, 15—18 dient, hat uns freilich gezeigt, daß Paulus ſo nicht gedacht habe, wie Mosheim ihm unterlegt, um ihn unanſtößig zu finden, dem wirklichen Erfolge nach aber, um ihn völlig unverſtändlich erſcheinen zu laſſen; aber wunderlich muß er ſich ausgedrückt haben, wenn ein ſo klarer Geiſt wie Mosheim ſich in ſolche Irrwege verlor, um ſeinen Worten Verſtand abzugewinnen. Und dazu hat dieſer Gelehrte noch nicht einmal wunderlich gefunden, was mir das allerſeltſamſte und für mein Mitgefühl mit dem Apoſtel Widerwärtigſte zu ſein ſcheint. Nämlich dies: daß der Apoſtel Paulus, dieſer Heros der Freiheit in Gott und der Freudigkeit zu Gott, der von ſeiner Predigt rühmen darf, daß ſie dem mit Chriſto anfangenden Gotteshauſe die Heidenwelt eingegliedert habe, daß er mit ſeinen Leiden die Leiden Chriſti ergänze, der hier ſpeziell die Freiheit rühmt, in der er zu dienen vermocht hat, die Selbſtmächtigkeit, die ihn zu Entſagungen befähigt, in V. 16 ſich dargeſtellt haben ſoll wie ein ewiger Jude, den der Zwang des Fluches durch alle Lande hetzt, zu beſtändigem Predigen treibt, auch wider ſeinen Willen, und nirgends zur Ruhe und zum Gefühl der Befriedigung in ſeiner Predigt kommen läßt, es ſei denn, daß er durch Verzichtleiſtung auf Entgelt vonſeiten der Gemeinden in ſeinem Innern ein Plätzchen des Friedens und der Freiheit ſich ſichere, auf welchem er ſich des Guten von ſeinem Herrn verſehen darf. Aber auch dieſes iſt wieder von Gefahren umlagert, ſofern ja jede Unterſtützung und jedes Geſchenk, das er in freiem Danke oder, durch Krankheit und Not gezwungen, annimmt, dasſelbe verkleinert. Mir erſcheint der Arme von zwei Seiten gehetzt, von dem Fluche, der ihn zwingt zu reiſen und den Mund zur Predigt aufzuthun, um nicht verloren zu gehen, und

von der durch seine Predigt geweckten Dankbarkeit der Gemeinden, die in der Meinung, ihm Wohlthaten zu erweisen und seiner leiblichen Not abzuhelfen, ihm jeden Augenblick den Frieden seiner Seele zu stören drohen! Im Munde seiner Gegner, wie er sie in Korinth und in Galatien gehabt, und wie sie sich noch in den Clementinen verraten, ließe sich jene Beschreibung von dem gnadenlosen Zwange und Wehe, auf welche seine Predigt basiert sein soll, begreifen, aber nicht im Munde des Paulus selbst. Es wäre nichts mit der sündenvergebenden Gnade Gottes in Christo, die er wie kein andrer aus innerster Erfahrung verkündigt, wenn sein Predigen des Evangeliums nicht ebenso gut ein freier Gottesdienst, ein Werk der Liebe Christi wäre, wie das der übrigen Apostel. Und es wäre nichts mit der Gerechtigkeit Gottes, wenn die übrigen Apostel trotz ihrer Berufspflichten das Recht haben sollten, der Predigt sich zu entschlagen, ohne von dem Wehe bedroht zu sein, das dem lässigen Knechte gilt, Paulus aber nicht. Gott hat den Sünder Paulus zu Gnaden angenommen wie er war, wie Jesus die Apostel aus der Welt erwählt hat. Die Dankbarkeit für diese Gnade ist gleichmäßig bei beiden Teilen die Triebkraft für ihre Willigkeit in ihrem besondern Dienste. Es müßte denn sein, daß zwar die übrigen Apostel durch die Gnade Gottes mit ihrem Amte betraut worden seien, der Apostel Paulus aber das Amt der rastlosen Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden als die entsprechende Straflast für seine frühere Verblendung von dem zürnenden Herrn auferlegt bekommen habe.

Es schien mir nützlich, die Bedenken und Bemühungen Mosheims ausführlich darzustellen und zum Ausgangspunkt zu nehmen, weil mir bis in die neueste Zeit keine so geflissentliche Erwägung der Schwierigkeiten dieser Stelle wieder begegnet ist, weil aus ihr die Punkte besonders deutlich werden, auf welche die Auslegung ihre Aufmerksamkeit zu richten hat, und endlich weil sich alle späteren Deutungen als Fortsetzung oder Verbesserung der Fehler Mosheims ansehen lassen. Selbst die spärlichen Bemerkungen Bengels im „Gnomon": so direkt, wenn er, ohne ein Wort über den Zweck der nutzlosen Bemerkung *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* zu verlieren, sie so umschreibt: non possum me subducere, tametsi mercede illa excidam; iterum oratio exclusiva. Eine

ſonderbare oratio, welche das ausläßt, was der Hörer ſich aus ihr entnimmt, nämlich: „ſo bin ich des Lohnes verluſtig", dafür aber das ſagt, was der Hörer nicht brauchen kann, nämlich: „ich bin an ein Amt gebunden, kann mich ihm nicht entziehen". Es iſt das nur ein Titel, der die Einlegungen verdeckt, welche Mosheim beging, weil der Apoſtel „nicht alles hingeſetzt habe, was er gedacht", und welche nun Bengel auch ſelbſtändig vollzieht, wenn er in V. 16 unter der Vorſchrift sumendum exclusive für ἐὰν εὐαγγελίζωμαι erſtens ſetzt: si evangelizem, neque id faciam gratis, zweitens: si nil praeterea faciam. Da iſt in aller Geſchwindigkeit das Wort des Apoſtels „wenn ich predige" in das ganz ungleichartige „wenn ich zur Predigt nicht noch weitergehende andersartige Leiſtungen hinzufüge" verwandelt. Die naive Offenheit aber, mit welcher Bengel dies verrät, iſt in der Auslegung nach und nach zurückgetreten, obwohl ſie ſich in derſelben Linie bewegt. Flatt ſagt noch, es ſei μόνον zu ergänzen; Rückert, εὐαγγελίζωμαι ſei die nackte Handlung des Predigens ohne Hinzutritt von etwas, das ſie bei Paulus auszeichne; aber er geſteht doch zu, daß er eigentlich wie Pott nicht die daſtehenden Worte ἐὰν εὐαγγελίζωμαι erkläre, ſondern die gedachten Worte: αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ εὐαγγελίζεσθαι. Meyer und v. Hofmann verſtecken die Eintragung vollends und ſchweigend, als ob ſie ſie nicht gemerkt hätten, wenn wir bei jenem leſen „des Evangeliums Verkündigung an ſich" und bei dieſem „ſeine Thätigkeit der Heilsverkündigung ſelbſt iſt nichts, deſſen er ſich rühmen kann". Ein andrer ſchönklingender Titel für die Einlegung, daß ἑκών in V. 17 = gratis ſei, iſt die αὔξησις und μείωσις, deren nach Bengel Paulus in ſeiner Selbſtverleugnungskunſt ſich bediene: „poterat volens evangelizare et tamen mercedem accipere a Corinthiis, sed si mercedem acciperet, id sibi imputat pro praedicatione ab invito facta". Flatt kombiniert dieſe Umdeutung mit der eigentlichen Bedeutung des Wortes, indem er umſchreibt: „Wenn ich das Evangelium mit einer ſolchen Willigkeit, mit einer ſolchen Gemütsverfaſſung, die mit den Abſichten deſſen übereinſtimmt, der mir das Lehramt aufgetragen hat, und auf eine ſolche Art lehre, daß ich auf den Gebrauch meiner Rechte Verzicht thue" ꝛc. Rückert läßt ſie fallen, dreht aber nun das

ἑκών, indem er den Gegenſatz zu ἀνάγκη und οὐαί gefliſſentlich überſpringt, in die Bedeutung von nullo alieno jussu „aus eigner Wahl" um, wonach dann ἄκων alieno jussu bedeutet. Aber er giebt doch zu, daß Paulus ſich ungenau, mit einem eigentlich zu ſeinem Sinne nicht paſſenden Worte ausgedrückt habe. Bei Meyer und v. Hofmann (ſ. auch Heinrici [1880], S. 248 Anm.) dagegen muß ἑκών „aus eigenem Entſchluſſe", ἄκων „nicht aus eignem Willen" bedeuten, und nicht „mit Freiwilligkeit und Luſt" oder „mit Widerwillen und Unluſt". Warum? Weil Paulus mit dem Satze εἰ ἑκὼν τοῦτο πράσσω andere, mit εἰ δὲ ἄκων ſich ſelbſt meine, man aber von Paulus auf jeden Fall annehmen müſſe, daß er mit Luſt und nicht mit Unluſt predige.

Aber das iſt ja herzugebracht; den beiden Sätzen in V. 17 an ſich kann niemand anſehen, welcher von ihnen mehr von Paulus gelte; ſie gelten eben hypothetiſch beide von ihm, und mag Paulus anderswo ſich als befriedigt in ſeiner Wirkſamkeit vorkommen, wenn er hier von derſelben ſagt, er dürfe ſich ihrer nicht rühmen, weil er ſie gezwungen, aus Furcht vor dem Fluche übe, ſo dauert offenbar die Unfreiwilligkeit, in der ihn ſeine Beſtallung traf, noch fort, und er iſt unluſtig. Sollte er zu anderen Zeiten andere Stimmungen gehabt haben, ſo dürfen wir die Worte, in denen er ſeine Melancholie bekundet, doch nicht ſo umdeuten, daß ſie der heiteren Stimmung entſprechend werden. Gerade v. Hofmann hat am wenigſten das Recht, die Periode der Unfreiwilligkeit, als ob es hieße εἰ δὲ μὴ αἰτήσας oder ζητήσας, mit der Amtsbetrauung abgeſchloſſen ſein zu laſſen, da er in dem Satze εἰ ἑκὼν τοῦτο πράσσω den Willen des Entſchluſſes als ein Begehren, ein Bedürfnis fortwirkend denkt, welchem fortgehend Befriedigung widerfährt und unter μισθός eben dieſe Selbſtbefriedigung verſteht (ſo auch Heinrici, S. 248). Andere Menſchen nennen das, daß ich in meinem Thun meine Selbſtbefriedigung finde, ein Thun mit Luſt. Iſt dieſes nun der Fall des Paulus nicht, ſo muß bei ihm die Abwendung des Willens von der ihm dann befohlenen Sache auch über ſeine Berufung hinaus fortdauern, wie es der in V. 16 geſchilderten Gegenwart auch entſpricht. Würde er aber hinterher das Evangelium mit Luſt verkündigen, ſo käme

er offenbar in denſelben Fall mit denen, die freiwillig dasſelbe Amt überkommen haben; es wäre eben eine Umwandlung ſeines Willens vor ſich gegangen. Oder ſoll der Menſch, wenn er dasjenige Gut zum Ziel ſeines Trachtens macht, das er zuvor verſchmäht, immer wie an ein unabänderliches Fatum an ſeinen alten Widerwillen gebunden ſein, ſo daß er nie zur Selbſtbefriedigung in der neuen Richtung kommen könnte? Es hilft dagegen auch nicht, daß man οἰκονομίαν πεπίστευμαι in den Bedingungsſatz zieht; denn wenn der folgende Frageſatz nach v. Hofmann wirklich ſagt, daß Paulus auch jetzt noch keinen Lohn der Selbſtbefriedigung dabei finde, es ihm darum nicht wie den Freiwilligen leicht, ſondern ſauer ankomme, wenn er auf den Lohn des leiblichen Unterhaltes verzichte, ſo dauert ja offenbar mit dem Unterſchiede von den Freiwilligen auch die Abneigung des Willens Pauli gegen dieſe Thätigkeit fort, und das in einem Maße, daß es ihm beſonders hart vorkommt, um ihretwillen ſich Entbehrungen aufzuerlegen, welche andere gern ertragen. Und dann ſoll derſelbe Mann, der ſich deshalb der Predigt nicht rühmt, weil er ſie gezwungen verrichtet, dieſer Entbehrungen ſich eigens und beſonders rühmen, welche er nur mit ſtarker Selbſtüberwindung, andere dagegen mit Freudigkeit ertragen! Man ſollte denken, er hätte eher Urſache ſich zu ſchämen, daß er ſeinen entbehrungsſcheuen natürlichen Sinn noch nicht in gleichem Maße zu bändigen vermocht hat wie die anderen, oder ſeinen dem Evangelium abgewendeten Willen noch nicht ſo weit überwunden hat, daß er wie jene um ſeinetwillen leicht erträgt, was dem natürlichen Behagen zuwiderläuft. Denn ſauer in einziger Weiſe kann es ihm ja doch nur werden, wenn ihm das Evangelium noch nicht ſo ans Herz gewachſen iſt wie den andern. Wenn v. Hofmann recht hätte, ſo ſtänden wir hier bei Paulus wie nach Mosheim in einer römiſchen Moral. Der Wert der Handlungen bemäße ſich nicht nach dem Maße der Harmonie des innern Willens mit dem erkannten und gethanen Guten, ſondern die Verdienſtlichkeit der Leiſtung ſtiege in demſelben Maße, als ſie dem natürlichen Triebe nach Selbſtbefriedigung ſchwerfällt, gleichviel ob die innere Geſinnung damit übereinſtimme oder nicht; ob die Stärke dieſes natürlichen Triebes und ſeine Schwäche auf ſchuldvolle ſittliche Verwilderung in einem und auf

wahrhaft sittliche Selbsterziehung im andern Falle zurückgehe oder nicht. Kurz, nicht die innere persönliche Gesinnung, die im Werke sich bekundet, würde dem Menschen Wert geben, sondern das Maß des Unbehagens, das er dabei empfindet, würde die Wertgröße seiner Leistung bestimmen. Und doch sagt derselbe Apostel in diesem Briefe, daß erst die Liebe, und sie allein, den sauren Leistungen der Opferung des eignen Vermögens und des eignen Lebens (1 Kor. 13, 3) überhaupt Wert verleihe.

Auf der andern Seite aber, wenn man, weil Paulus doch jetzt nicht mehr widerwillig predigen könne, die in V. 17 eingestandene Unfreiwilligkeit lediglich von dem Gegensatze zur eignen Wahl vor seiner Berufung versteht, so muß man folgerecht auch V. 16 abschwächen und ἀνάγκη als moralische Nötigung zur Erfüllung eines göttlichen Befehles, οὐαί κ. τ. λ. aber auf das üble Ergehen deuten, welches die Folge davon ist, daß man sich göttlicher Verpflichtung entzieht. So wenigstens Rückert, während bei Meyer und v. Hofmann jene Aussagen keiner besondern Erörterung unterzogen werden. Aber in demselben Maße würde Paulus, der doch von seinem aparten, ganz singulären Falle redet, etwas sagen, was doch auf jeden andern Apostel anwendbar ist. Sie alle haben das Apostelamt nicht bekommen, indem sie es suchten, sondern es ist ihnen auferlegt worden; es genügte, daß sie es nun in Gehorsam auch ihren Willen sein ließen. So sind sie auch nicht sua sponte, sondern alieno jussu zu Verkündigern des Evangeliums geworden. Und nachdem sie das Amt erhalten haben, liegt es ihnen als eine moralische Nötigung auf, die sie vielleicht nie, vielleicht aber auch in Zeiten der Anfechtung recht deutlich als solche empfinden, je nachdem das Feuer der Herzensbegeisterung heller oder schwächer brennt. Mit dem Gefühle von der moralischen Nötigung, von einem göttlichen Soll ist aber unzertrennbar die Gewißheit verknüpft, daß jede Rebellion dagegen sich rächt, so gewiß der Gott, der den Menschen die moralischen Aufgaben setzt, auch der den Weltlauf in Einklang mit den moralischen Zwecken bestimmende ist, zu denen die Menschen durch Erfüllung seiner Forderungen mitwirken sollen. Was bleibt dann für ein spezifischer Unterschied des Paulus übrig? Von seiner Bekehrung ist ja keine Rede, vermöge deren er allerdings absticht,

Dem widerſpricht nun, ſcheint es, aufs grellſte, daß er durch οἰκονομίαν πεπίστευμαι in V. 17 eine ganz andere Anſchauung über ſeine Beauftragung mit der Predigt bekundet. Denn ich betraue doch nur den, welchen ich für willig, für treu und für geſchickt halte, mit einer οἰκονομία; denn ich gebe ein Gut aus der Hand und überlaſſe es ihm, daß er damit wirtſchafte; ich würde thöricht handeln, und es verloren geben, wenn ich es einem widerwilligen, untreuen, unfähigen, mir wertlos ſcheinenden Menſchen zur Verwaltung übergäbe. Dem Herrn, der ihm das Evangelium anvertraut hat, muß alſo Paulus abſonderlichen Wert gehabt haben; er muß ihm als ein für dieſes abſolut wertvolle Gut nach Willigkeit, Treue und Fähigkeit gleich ausgezeichneter Diener erſchienen ſein. Denn einem feindlichen, widerwilligen Menſchen, mag er ſonſt ehrlich und fähig ſein, werde ich die Verwaltung meines Gutes nicht anvertrauen. Ich kann in meiner Thorheit oder um eines pädagogiſchen Experimentes willen einem ſolchen ſie etwa durch Herrengewalt aufzwingen; aber das nennt kein Menſch πιστεύειν, ſondern ἀναγκάζειν oder βιάζειν εἰς οἰκονομίαν. Es will alſo die Schätzung Pauli durch den Herrn, die in V. 16 ausgedrückt iſt, mit der in V. 17 nicht ſtimmen. Denn in V. 16 wird er im ſchlimmen Sinne dadurch vor den andern Predigern ausgezeichnet, daß ihm unter Verderbensdrohung als eine Laſt auferlegt wird, was den andern Ruhm und Freude iſt. Hier dagegen wird er vor den anderen gemeinen Knechten des Herrn im guten Sinne als der ſonderlich dienſtbereite, treue und geſchickte durch Übertragung einer οἰκονομία ausgezeichnet. Man wende dagegen nicht ein, daß Paulus in demſelben Satze ſich ἄκων nennt, alſo als widerwillig und dienſtſcheu oder faul bezeichnet. Denn damit tritt der Widerſpruch, der zwiſchen V. 16 und V. 17 beſteht, nur noch handgreiflicher zwiſchen den Worten eines einzigen Vorderſatzes hervor. Man ſollte mindeſtens dieſes als Oxymoron anerkennen und ſich nicht bemühen, durch Einlegungen und Umdrehungen die Worte widerſpruchslos zu machen, da ſie der Apoſtel widerſpruchsvoll gemacht hat. Wir haben ſchon Rätſel genug gefunden, um auch dieſes noch paſſieren zu laſſen. Wie aber, wenn der Apoſtel geradezu die Hypotheſe — denn hier haben wir ja ausdrücklich nur hypothetiſche und nicht thetiſche Sätze —

als eine absurde schon im Ausdrucke hat kennzeichnen wollen? Absurd war ja auch für Paulus, wie wir ihn sonst kennen, der Satz, daß er ohne Freude, nur gezwungen, die freudenreiche Botschaft des Heiles verkündige.

Aber gerade an diesem Satze V. 17b sind die von Mosheim vorgenommenen Eintragungen fortgesetzt worden bis in unsere Tage. Flatt sagt: es muß hinzugedacht werden *μισθὸν οὐκ ἔχω*, und *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* (unter einer höchst unglücklichen Berufung auf einen Satz Erneſtis) ist ein abgekürzter Ausdruck, welcher durch das oben Gesagte ergänzt werden muß. Dieses oben Gesagte ist Folgendes: „so muß ich es doch thun, denn [das Amt ist mir] einmal [aufgetragen]; aber dann", und nun folgt die Übersetzung des hinzugedachten *μισθὸν οὐκ ἔχω*. Nach Rückert kann der Satz nur den Sinn haben: ich bin nichts weiter als *οἰκόνομος*, habe also kein besonderes Verdienst, wenn ich thue, was mein anvertrautes Amt mir auferlegt. Obgleich beide die Heraufnahme von *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* unter das *εἰ* ablehnen, Flatt, weil er mit *ἵνα* nicht zurechtzukommen fürchtet, Rückert wegen des *οὖν* in V. 18, so verraten sie doch durch ihre Eintragungen, daß zwischen den beiden Satzhälften kein Fortschritt stattfindet, daß sie beide nur denselben Gedanken ausdrücken, wenn nicht die zweite umgedeutet und um eben den Inhalt durch Ergänzung bereichert würde, der den richtigen Gedankenfortschritt bezeichnet. Meyer dagegen hat, wenn er behauptet, bei seiner Erklärung „besagen die Worte nur ihren einfachen Wortsinn", gar kein Gefühl mehr dafür, wie viel er einträgt, wenn der einfache Wortsinn von *οἰκονομίαν πεπίστευμαι* sein soll: meine Apostelschaft steht im Verhältnis eines Haushalteramtes, welches man auch nicht in freier Selbstbestimmung, sondern durch den Willen des Gebieters überkommt, und da ein Verwalter (als Sklave gedacht) nur seine Schuldigkeit thun kann, während ein Freiwilliger mehr als Schuldigkeit leistet, so bin ich durch Gott von jedem Lohne ausgeschlossen, damit ich unentgeltlich predige (so auch Heinrici). Er hat gar kein Gefühl dafür, daß, wie schon v. Hofmann andeutet, auf diese Weise in den Nachsatz eben das hineingelegt wird, was in dem Vordersatz wirklich liegt, und daß wir berechtigt sind, schon diesen so zu umschreiben: „wenn

ich unfreiwillig die Verwalterſchaft des Evangeliums führe", wo doch jedermann einſieht, daß unmöglich als Nachſatz folgen kann, weder „ſo liegt mir Verwalterſchaft ob", wie die einfachen Worte ſagen, noch „ſo iſt meine Apoſtelſchaft eine Verwalterſchaft, welche als ſolche nicht Sache freier Übernahme iſt", wie Meyer ſtatt ihrer ſagt. Er fühlt drittens nicht, daß alle Chriſten Geſinde Jeſu Chriſti ſind, ſeine δοῦλοι, daß, da ein Herr ſeinen Sklaven für treue Dienſte unter Umſtänden gar mit Freilaſſung lohnen kann, die doch freiwilligen Dienſt in der Zukunft ermöglicht, da die Betrauung mit der Stellung eines οἰκόνομος die Auszeichnung eines Sklaven vor den übrigen iſt, hiermit weder das ausgeſchloſſen ſein kann, daß dieſer Sklave ſich vorher beſonders dienſtwillig gezeigt habe, noch auch das, daß der Herr beabſichtigt, ihn je nach der Art ſeiner Amtsführung, die doch ſehr verſchieden und bei einem Freien möglicherweiſe ſchlechter ausfallen kann, entſprechend vor den anderen Sklaven zu belohnen. Und endlich viertens, wenn die Betrautheit mit dem Evangelium als einer οἰκονομία in dieſer Allgemeinheit das eigentümliche Schickſal des Paulus ſein ſoll, wie verhält es ſich dann mit den anderen Apoſteln und Predigern? Sind ſie Freie, die ihr eigen Gut verwalten? Sind ſie Tagelöhner, mit welchen accordiert iſt? Im letzteren Falle erhalten ſie für accordmäßig geſchuldete Leiſtungen den accordmäßig geſchuldeten Lohn. Das Thun ihrer Schuldigkeit bringt ihnen Lohn, von dem, was ſie mehr thun als ihre Schuldigkeit, bekommen ſie jedenfalls nicht nach dem Rechte, ſondern höchſtens nach der Billigkeit des Herrn Lohn. Nach Meyer ſcheint es aber, als ob nur „Über-Schuldigkeit"-Thun Lohn bringe und nur Freiwillige, nicht auf Lohn Veraccordierte über Schuldigkeit thun könnten. Dann ſind alſo alle Apoſtel und Prediger große Herren oder völliger Freiheit Genießende, denen jeder Handſchlag am Evangelium als ein über Schuldigkeit geleiſteter Dienſt durch beſondern Lohn gedankt wird, und der einzige Paulus iſt der gebundene Sklave, der trotz der Ehre, von ſeinem Herrn mit einer wichtigen Vertrauensſtellung ausgezeichnet zu werden, erſtens mit ſeiner Treue keinen Dank verdienen und zweitens, er mag ſich zutode arbeiten, nichts über ſeine Schuldigkeit thun kann. Sagt aber οἰκονομίαν πεπίστευμαι nichts weiter als eine Verwaltung

anvertraut bekommen haben, über die man Rechenschaft ablegen muß, so haben alle einem Gottesrufe folgenden Apostel und Boten des Evangeliums ebenfalls eine *οἰκονομία* erhalten, und der nackte Ausdruck taugt absolut nicht zur Kennzeichnung der singulären Lage des Paulus. Er taugt erst dazu, wenn man durch die Hinzunahme von *ἄκων* an betonter Stelle ihn bestimmt werden läßt; denn das ist etwas Seltsames, vollständig Singuläres und keine Tautologie, wie Heinrici meint, daß ein Gottesbote *ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευται* und mit aller Treue in derselben sich kein göttliches Wohlgefallen, keinen Gotteslohn verdienen kann.

An diesem Punkte kann man nun freilich sehen, wie in der Geschichte der Auslegung sich nicht bloß alte Eintragungen und Mißdeutungen wie Seeschlangen forterhalten, sondern daß auch ab und zu das Richtige geahnt, wenn auch oft wieder abgestoßen ist. Semler hat in seiner „Paraphrasis in primam Pauli ad Corinthios epistolam“ (Halle 1770) angeblich nach eigner Erfindung und ohne Vorgänger das Komma hinter *ἄκων* getilgt und *εἰ δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι* als einigen Vordersatz gefaßt. Er hätte, wenn auch nur aus Wolfs „Curae philologicae et criticae“, wissen können, daß wir diese Konstruktion dem englischen Baronet Norton Knatchbull verdanken, welcher in seinen „Animadversiones in libros N. T.“ (abgedruckt in Doughtys „Analecta sacra“ [Amsterdam 1694]) zum ersten Korintherbrief diese eine Bemerkung machte, daß man sin invito dispensatio concredita est zu übersetzen habe, um die Rede besser zu ordnen. Aber erst nach vielfältiger Ablehnung durch die folgenden Exegeten hat in neuester Zeit v. Hofmann sich zu dieser notwendigen Konstruktion hindurchgefunden. Ebenso hat S. J. Baumgarten (in der „Auslegung der beiden Briefe Pauli an die Korinther mit Bemerkungen von J. A. Nösselt“ [Halle 1761]) vorgeschlagen, V. 17 mit V. 15 zu verbinden; aber nachdem sein Herausgeber sich dagegen verwahrt, läßt Flatt diesen Gedanken fallen, und heute scheint er vergessen. Endlich hat Lachmann (in seiner Selbstanzeige in den „Theol. Studien u. Kritiken“, Jahrg. 1830, Heft 4) das Verständnis unsrer Stelle dadurch gefördert, daß er in V. 15 die gegenwärtige Lesart *ἢ τὸ καύ-*

χημά μου ἵνα τις κενώσῃ als eine willkürliche Veränderung des älteſten Textes bezeichnete: ἢ τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει, freilich bloß um die jedem nahe liegende, aber durch die folgenden Worte widerratene Konjektur darauf zu gründen, daß Paulus geſchrieben habe νὴ τὸ καύχημά μου. Seitdem hat zwar Rückert zugeſtanden, daß die recipierte Lesart nicht die urſprüngliche, aber die ſinnvollſte ſei, und Meyer in unglücklichen Verſuchen die älteſte auszulegen getrachtet, indem er ἤ bald = „als", bald = „oder aber" faßte. Aber v. Hofmann erklärt ſie für unmöglich und wagt ſie gar aus dem möglichen Anſtoße herzuleiten, den ein Schreiber an κενώσει hinter ἵνα genommen habe; als ob er nie eine Handſchrift geleſen und geſehen hätte, daß κενώσῃ und κενώσει und καινώσει, καινώσῃ den Schreibern nach dem Gehör gleichviel gelten und ein Gelehrter unter ihnen, welcher die Formen unterſchied, um den Anſtoß zu beſeitigen, jedenfalls κενώσει in κενώσῃ und nicht τις in οὐδείς umgewandelt hätte, wenn er nach ἵνα nur den Konjunktiv ertrug. Was kann gegen das Zeugnis der Handſchriften die bloß vermeintliche Notwendigkeit, ἤ als das zweite Glied der mit μᾶλλον angeſtellten Vergleichung zu faſſen, da doch ſchon Mosheim das „lieber ſterben" ergänzt durch „als Unterſtützung annehmen" und Rückert geſteht, die Vergleichung ſei mit ἀποθανεῖν ſchon zu völligem Ausdrucke gediehen, und nur um das ſchon bekannte andere Glied unter einen noch andern Geſichtspunkt zu ſtellen, führe der Apoſtel die Rede durch ἤ κτλ. fort? Ich behaupte geradezu, weil ἤ το καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει nicht zur Bezeichnung des zweiten Gliedes der Vergleichung taugt, wie v. Hofmann richtig erkennt, weil man aber von altersher erwartete, der Apoſtel würde ein ſolches bringen und etwa ſagen, „als daß mir einer Unterſtützung leiſtete", und weil man wie Rückert eben dieſes in den Worten „als daß mir einer meinen Ruhm gegenſtandlos und grundlos machte", nur äſthetiſch eingekleidet, meinte finden zu können, deshalb faßte man ἤ = quam und verlor entweder das οὐ von ουδεις, ουθεις, ουτις (alle = ût(d)is) in dem μου vorher (wie in einzelnen Handſchriften), bloß τις übrig behaltend, was man dann überſetzte, als ob ἵνα daſtände, oder korrigierte OY = IN in das ohnehin im Sinne ergänzte ἵνα, oder ſetzte zu οὐθείς die

Partikel μή hinzu, wie Cod. Alex. Unter dieſen Umſtänden zeugen alle Autoritäten, welche τις haben ohne ἵνα wie F, G und der Cod. Alex., der μή anhängt, mit den älteſten Codd. wie Sin., Vat. und Clar. für die Lesart οὐθείς; ſie ſollte hinfort für geſichert anerkannt werden, und man ſie entweder unerklärt laſſen oder lieber das Vorhergehende ſo erklären, daß ſie ſich dazu ſchickt, als ſie deshalb verwerfen, weil ſie als zweites Glied der Vergleichung nicht paſſe. Weiß doch niemand, ob Paulus nicht eben darum dieſen Satz gar nicht in Relation zu μᾶλλον gedacht hat.

Indeſſen genug des Nachweiſes dafür, daß hier ein dunkler Punkt in der Selbſtbeurteilung Pauli vorliegt, der noch heute ſeiner Aufhellung entgegenharrt. Bei dem Verſuche, den ich nun dazu mache, kann ich mich um ſo kürzer faſſen, als ich die weſentlichſten und meiſten Fehler, die zu vermeiden ſind, als ſolche ſchon dargethan habe. Ich bitte aber den Leſer, bevor er mir folgt, ſich noch einmal den Zuſammenhang zu vergegenwärtigen, in welchem Paulus auf unſere Stelle kommt. Sich ſelbſt will er als das nachahmenswerte Vorbild eines Freien, im Glauben Vollmächtigen zeichnen, der, um ſeiner ſelbſt mächtig zu bleiben, um ſich im Heile zu bewahren, um ſeines Berufes an dem Heile der Mitmenſchen willen, wegen der Liebe auch gegen die Schwachen auf den Gebrauch der Vollmachten frei verzichtet, die er beſitzt, und was ihm ſelbſt angenehm und lieb wäre, zurückſtellt, wenn er durch Anbequemung an fremde Eigentümlichkeit den Mitmenſchen den Zugang zu dem Heile erleichtern kann, das ſein Evangelium ihnen bringt. Man wird geſtehen, daß es ſeltſam wäre, wenn er in dieſem Zuſammenhange in der kraſſeſten Weiſe hervorhöbe, wie ſeine Predigt, deren Erfolg doch weſentlich mit darauf beruht, daß er nicht wie ein dazu gepreßter Bote ſeinen Auftrag unbekümmert um die Hörer aufſagt, ſondern in freier ſuchender Liebe und in der Kunſt der Anſchmiegung die Botſchaft den Gemütern je nach ihrer eigentümlichen Verfaſſung und Bildung als die befreiende Wahrheit nahe zu bringen ſucht: daß dieſe Predigtthätigkeit nichts als aufgezwungene unfreie Arbeit ſei, und daß die einzig und allein freiwillige Handlung, nämlich ſein Verzicht auf Unterhaltung durch die Gemeinden, ihm auch wieder von Gott (vgl. Meyer zu ἵνα in V. 18) eigentlich abgenötigt ſei,

ſofern für ſein Bedürfnis, etwas freiwillig zu thun, nur dieſes eine Objekt übrig gelaſſen ſei. Sagt er doch V. 19: „in voller Freiheit von allen habe ich mich ihnen allen zum Sklaven gemacht", um ſie zu retten, alſo bei der Verkündigung des Evangeliums, und nicht, indem ich ihre Geſchenke verſchmähte, mit denen ſie mir Lebensunterhalt ſichern konnten. Sein Amt zu predigen muß ihm alſo größere und anderweitige Freiheit gelaſſen oder gegeben haben, als bloß jene ſinguläre; verbindet er doch durch γάρ dieſe Ausſage mit der andern, daß er von ſeiner ἐξουσία ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nicht ausnutzenden Gebrauch mache. Alſo als Apoſtel des Evangeliums gerade iſt er der ἐλεύθερος ἐκ πάντων. Eben dieſes ſagt er aber auch in der unſerer Stelle vorhergehenden Ausführung, welche er ſo einleitet: „Bin ich nicht ein freier Mann, der ſo gut das Recht hat, ſeine Individualität zur Geltung zu bringen, wie ſein Nächſter ihm gegenüber? Bin ich nicht ein Apoſtel, der als ſolcher von keinem anderen Menſchen Vorſchriften über ſeine Verhaltungsweiſe hinzunehmen hat, ſondern anderen der autoritative Dolmetſcher deſſen iſt, was der Herr von ihnen fordert? Habe ich nicht unſern Herrn Jeſum geſehen und damit die Gnade der unmittelbaren Sendung durch ihn erfahren, die zum Apoſtel macht? Seid nicht ihr in dem Herrn mein Werk, ſo daß eure Exiſtenz als chriſtliche Gemeinde beweiſt, daß ich apoſtoliſche Macht und Kraft habe? (V. 1.) Wenn ich anderen nicht Apoſtel bin, wie behauptet werden mag, ich will davon jetzt ſchweigen, aber worauf es euch gegenüber ankommt, für euch wenigſtens bin ich es, ja das Siegel meines Apoſtolats ſeid ihr in dem Herrn (V. 2) und das (lies ἡ in V. 3, welches durch αὕτη nach bekannter Weiſe wieder aufgenommen wird, vgl. Kap. 3, 13) iſt meine Verteidigungsrede für die mich kritiſch Benergelnden." Nach dieſem Anfange erwartet man unmöglich, daß Paulus ſich im Folgenden ſo herunterſetzen werde, daß ſein ganzes Predigerverfahren und Gebaren mit Ausnahme des einen Punktes dem aller anderen Apoſtel gegenüber als ein aufgedrungener Sklavendienſt erſcheine, der ihn in der Angſt, ſonſt jedes Lohnes zu verfehlen, ſchließlich noch dazu veranlaßt, den ſauren Verzicht (ſo nach v. Hofmann) auf Lebensunterhaltung zu leiſten. Daß er ſolches nicht vorhabe, iſt eine von Paulus ſelbſt in unſere Seele gelegte Vorausſetzung,

mit der wir an V. 15 kommen, und die wir in V. 19 wieder bestätigt finden.

Eine zweite bringen wir mit, wenn wir erwägen, daß Paulus seine Rede so einrichtet, daß er nach V. 3 ausdrücklich auf solches Bezug nimmt, was feindlich gesinnte Menschen an kritischen Nergeleien gegen ihn bei den Lesern vorgebracht haben (vgl. Heinrici a. a. O. S. 240). Aus V. 1 geht deutlich hervor, daß sie ihn als vollen Apostel unter dem Vorgeben nicht anerkennen wollten, er sei nicht wie die zwölf Augenzeuge von Jesu Leben, Sterben und Verherrlichung gewesen. Aus der Art, wie Paulus V. 6 den Barnabas geflissentlich mit sich gleichstellt, als dem Banne gleicher Entbehrungen unterworfen, und wie er in V. 2 gegenüber der Anzweifelung seiner apostolischen Zeugungskraft bei anderen Gemeinden auf die Thatsache als eine unbestreitbare sich beschränkt, daß er die korinthische Gemeinde gezeugt habe, ergiebt sich mir, daß diese Kritiker erstens die Handwerkerarbeit Pauli und seine Unbeweibtheit als etwas dargestellt haben, das schon verrate, wie er keine vollen apostolischen Rechte besitze, ohne dabei vielleicht zu bedenken, daß Barnabas dann gleicherweise herabgesetzt werden müßte, und eben deshalb zweitens, daß sie hinsichtlich der Gemeindegründung auf der ersten Missionsreise Pauli und seiner Delegation von Antiochien nach Jerusalem die Sache so dargestellt haben, als sei Barnabas hier überall der Gründer, der Stifter, der Führer und Paulus ein nur untergeordnete Verdienste besitzender Gehilfe desselben gewesen. Unter diesen Umständen war allerdings die korinthische die erste größere und wichtige Gemeinde, welche Paulus unzweifelhaft selbständig gegründet hatte. Und dieses seine Apostelkraft besiegelnde Werk konnten die Korinther sich um so weniger verdächtigen lassen, je mehr sie von sich selbst und von ihrem eignen kräftigen, gabenreichen christlichen Gemeindeleben hielten. Von dieser Seite her wird es noch unwahrscheinlicher, daß Paulus gewissermaßen diesen Gegnern zu Gefallen sich selbst den andern Aposteln gegenüber in V. 15—18 heruntergesetzt habe. Es ist aber wichtig, ihrer eingedenk zu bleiben; denn so gut wie er in V. 2 mit *εἰ ἄλλοις οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος* auf die Reden der Gegner anspielt, ist es möglich, daß er es auch in unserm Abschnitte gethan habe. Und nun, wie lautet derselbe?

Im Einklang mit den Grundsätzen der alttestamentlichen Heiligtumsordnung (V. 13) hat der Herr den Verkündigern des Evangeliums zugute verfügt, daß sie vom Evangelium leben sollen (V. 14); ich aber, sagt Paulus, habe nichts davon genossen oder zu meinem Nutzen erfahren, wobei τούτων sich nicht auf die Gründe oder Beispiele solches Rechtes vorher bezieht, sondern auf die Dinge, die das ζῆν V. 14 konstituieren, Kleidung, Nahrung, Wohnung, Reisemittel. Er hätte können οὐ κέχρημαι τούτῳ schreiben, aber um seinen Verzicht auf das Recht V. 14 als nach jeder Seite geltend deutlich hervortreten zu lassen, schrieb er οὐδενὶ τούτων. In dem Ausdrucke „ich habe nichts davon genossen" könnten die Leser das Gefühl der Vernachlässigung und den Wunsch nach größerer Aufmerksamkeit für seine Bedürfnisse durchklingen hören; deshalb fügt er hinzu: ich schreibe dies aber nicht, damit jener Ermächtigung und Verfügung des Herrn gemäß (οὕτως bezieht sich auf V. 14) mir gegenüber geschehe. Da diese Bemerkung dem Scheine widersprechen soll, verdient sie eine Beteuerung dessen, wie fern es dem Apostel liege, wie es seinem freien Entschlusse, seinem ersten Willen zuwiderlaufe. Und man kann gar nicht in Versuchung kommen, das Folgende weiter auszudehnen als bis ἀποθανεῖν, und das μᾶλλον anders zu beziehen als auf das vorher verneinte Thun: „es deucht mir besser zu sterben als solches zu schreiben, solches von euch zu fordern". Ist es doch eine übliche Sache und psychologisch verständlich, eine supputierte Handlung, zu welcher man nicht bloß momentan sich nicht versucht fühlt, sondern von welcher man auch sein ganzes Leben hindurch, weil sie dem widerspricht, was man dauernd für das Schöne hält, fern zu bleiben wünscht, dadurch stärker (paulo vehementius: Semler) zurückzuweisen, daß man nicht bloß sagt „das werde ich mein Leben lang nicht thun", sondern „lieber sterben als das thun". Diesen Satz nun: „ich schreibe dies nicht, damit hinfort an mir so geschehe, lieber wollte ich sterben", begründet der Apostel durch eine ihm so geläufige mit ἤ angeknüpfte Frage des Sinnes, daß das Gefragte nicht sein müßte, wenn die Bitte um Unterstützung, die Einforderung der ihm zustehenden Rechte auf Unterhaltung aufhören sollte, ihm schwer zu sein und mit seinem Lebensplan auch die Freude am Leben zu verderben. (Vgl.

Röm. 3, 29; 9, 21 und die Formel ἢ ἀγνοεῖτε; und ἢ οὐκ οἴδατε;) Die Worte ſind alſo als Frage gemeint und (gegen Lachmann und Tiſchendorf) zu ſchreiben ἢ τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει; d. h. dann auf Deutſch: oder wird und kann meinen Ruhm niemand entleeren, durch boshaftes, ſcheinbares Raiſonnement untergraben, als gegenſtands- und grundlos, als leeren Schein darthun? Iſt gerade mein Ruhm ſo unzweifelhaft und unverdächtig, daß es niemandem einfallen kann, und ſind gar keine Leute vorhanden, die gerade mich zu diskreditieren ſuchen? Es liegt auf der Hand, daß in dieſem Zuſammenhange, bei den Verkleinerungen ſeiner apoſtoliſchen Amtsehre, welche die Korinther nach V. 2. 3 hatten anhören müſſen, und nach der mit V. 1 eingeleiteten Darlegung die Korinther unter τὸ καύχημά μου nichts anderes verſtehen konnten als ſeinen Apoſtelruhm, die Gnade des Herrn, die ihn zum Apoſtel gemacht und durch die Erfolge ſeiner raſtloſen Predigerthätigkeit auch vor den Menſchen ihn als ſolchen dokumentiert hatte, ſo daß er ſowohl wie ſeine Gemeinden ſich deſſen freuen und rühmen konnten. Seinen Gemeinden für ſich ſtand ſein Ruhm etwa ſo hoch und ſo feſt, daß ſie, er mochte um Lebensunterhalt bitten oder nicht, darum nicht zur Anzweiflung ſeiner apoſtoliſchen Würde kamen. Aber ſie wiſſen recht gut, daß es andere Leute giebt und geben wird, welche aus den beſonderen Umſtänden, unter denen er aus einem Widerſacher des Evangeliums ein Bekenner und Verfechter desſelben geworden iſt, in demſelben Maße, als ſie die zwölf und ihren Ruhm für unantaſtbar erklären, gerade darum ſpeziell ſeinen Ruhm herunterzuſetzen und ſeine Gründe der Gleichſtellung mit den zwölfen als leeren Schein darzuſtellen ſich verſucht und berechtigt fühlen.

Nun verſtehen wir die vorhergehende Beteuerung erſt vollkommen. Es iſt nicht eine Sache ſchlechten Ehrgeizes, ſondern eine Forderung der für ihn ſelbſt in ſeinem Amte und für ſeine Gemeinden notwendigen moraliſchen Selbſtgewißheit, daß er in der Chriſtenheit als vom Herrn mit apoſtoliſcher Würde und Gabe begnadeter gelte und ſich gerieren dürfe. Mit ihrer Aufrechterhaltung ſteht und fällt ſein ganzer Lebensplan und der Wert ſeines weiteren Lebens. Und weil die Anzweiflungen ſeines Apoſtel-

ruhmes nicht bloß ein vorübergehendes Erzeugnis des Augenblickes sind, sondern mit der Fortdauer ihrer angeblichen Begründung sein ganzes Leben hindurch fortgehen oder sich stets verjüngen können; darum darf er nicht etwa bloß jetzt aus momentanen Umständen und Gründen, sondern muß er für sein ganzes Leben es als das Unerwünschteste bezeichnen, das ihm begegnen könnte, wenn er von seinen Gemeinden Unterstützung erbitten sollte. Bis ans Ende seines Lebens blickend, an das er durch ἀποθανεῖν erinnert hatte, setzt er das Futurum κενώσει. Nach dieser die Aufmerksamkeit spannenden aufgeregten und kurzatmigen Rede erwarten wir erstens, daß uns gesagt werde, durch welche Art Argumentation man seinen Apostelruhm im gegebenen Falle auflösen könne, und zweitens, inwiefern die Abweisung jeder Befriedigung seines berechtigten Anspruches auf Lebensunterhalt dem Paulus als ein geeignetes Mittel erscheinen kann, solche feindselige Argumentation stets wieder niederzudrücken und seinen Apostelruhm gegen sie aufrecht zu erhalten. Jene wird uns in V. 16, der ja unter keinen Umständen als eigene Meinung des Paulus ertragen werden kann, veranschaulicht. Denn dem Paulus Feindseliges enthält dieser Vers, und die einander überbietenden kurzen Sätze mit γάρ kennzeichnen die entschlossene Geläufigkeit der Anschuldigenden. Zum richtigen Verständnis ist aber erstens nötig, daß man beidemal mit guten Zeugen εὐαγγελίσωμαι liest und nicht das Präsens. Die Autoritäten, worunter Cod. Vat. und Cod. Ephr., welche jenes an zweiter Stelle darbieten, treten denen bei, die es beidemal haben (D, E, F, G, Vulg.), und sachlich schützt die Beziehung auf das Futurum κενώσει den Aorist Konjunktiv, welcher das dazu gehörige Futurum exactum darstellt. Sodann muß für καύχημα vielmehr χάρις aufgenommen werden, wie gute Handschriften (Sin., D, E, F, G) und Itala darbieten. Ein Schreiber kam auf das ihm noch im Sinne liegende καύχημα des vorigen Satzes, und weil man V. 16 für die eigene Meinung des Paulus hielt, so gewann jene falsche Lesart die größte Verbreitung. War es doch unmöglich, daß derselbe Apostel, der so oft von der χάρις spricht, die ihm mit seinem Apostolat und seiner Predigt gegeben worden, die mit ihm gewesen und ihm geholfen habe, mehr zu wirken als alle anderen Apostel, hier so kategorisch gesagt

haben sollte, er habe keine χάρις, wenn er das Evangelium verkündige.

Demnach bezieht sich der Apostel mit ἐὰν εὐαγγελίσωμαι κτλ. ebenso wie 2 Kor. 10, 8 auf die Gedanken des κενώσων, den er eventuell redend erwartet. Er setzt kein φησί, weil er nicht den Wortlaut der Rede desselben vorführen, sondern in eigner Person aussagen will, wie er in jenes Gedanken steht. Und dieses war rhetorisch und psychologisch möglich, weil das κενοῦν seines καύχημα nach den Erfahrungen der Korinther von seinen Widersachern nur gedacht werden konnte als ein die Person Pauli abschätzendes Raisonnement. Jedermann verstand also die Worte: „Falls ich nämlich an einem bestimmten Orte in einer bestimmten Zeit das Evangelium geprebigt und so eine Gemeinde gegründet hätte oder haben würde", als die zur Zeit des gesetzten zukünftigen κενοῦν eventuell vorliegende Leistung und die folgenden Worte als das Urteil, das aus des κενώσων Meinung Paulus über sich fällt: „So habe ich doch keine Gnade, so stehe ich doch nicht in Gnaden". Denn göttliche Huld und Gnade und der Weheruf des Zürnenden bilden richtige Gegensätze, und das οὐαί des sonst ganz gleichgebauten negativen Satzes am Schlusse von V. 16 beweist mit der Richtigkeit der Lesart χάρις zugleich, daß dieses Wort hier wie sonst Huld und Gnade bedeutet. Der Herr, der mir um meiner Leistung willen hold und gnädig ist, ruft mir ein „Heil" zu, der Herr aber, der einen verhaßten und bösartigen Knecht zu einer bestimmten Leistung zwingt, ruft ihm ein drohendes „Wehe" zu für den Fall der Unterlassung (vgl. Matth. 25, 21. 26). Nun versteht es sich ja in diesem Zusammenhange von selbst, daß der Herr, der dem nicht Predigenden „Wehe" zuruft, dem Geprebigthabenden aber „Heil", der Herr ist, welcher Apostel berufen und ihnen das Predigen des Evangeliums aufgetragen hat, und daß, wenn die anderen Apostel der Huld und Gnade, des Wohlgefallens ihres Herrn nach Verrichtung ihres Werkes gewiß sein dürfen, Paulus aber nicht wohlgefällig darum angesehen wird, nicht als Gegenstand des Beifalls und der Huld erscheint, sein Apostelamt und Apostelwerk kein Gegenstand des Rühmens sein kann.

Demjenigen danken wir seine Leistung nicht, dessen Feindseligkeit und Übelwollen wir sie kraft unseres Rechtes und unserer

Macht abgezwungen haben. Es ist eine alltägliche Wendung aller médisants, wenn man ihnen die Leistung eines von ihnen Bearg-wöhnten rühmt, daß sie zwar das Geschehene als etwas Gutes an sich, aber nicht als etwas Gutes an dem Thäter ansehen, daß sie sagen: „Er mußte wohl, er konnte nicht anders, weil er nämlich sonst größeren Schaden gelitten hätte, als die Leistung ihm verursacht hat.“ Die Gnadenlosigkeit, die alles Beifalls bare Art, wie der Herr den Paulus trotz seiner vorliegenden Predigtleistung ansieht, erklärt sich daraus, daß ihm in seinem Verhältnis zum Predigen oder Nichtpredigen unentrinnbarer Zwang aufliegt. Er muß, weil er durch ein Wehe für den Fall des Nicht-gepredigthabens unter den angenommenen Umständen in das Predigen hineingeängstigt wird. Hier gilt kein Abschwächen des Wortlautes: ein verdientes Verhängnis des seinen Widerstand, seine Feindseligkeit rächenden Herrn war es, nicht eine erbarmende Gnade, daß Paulus zur Predigt des Evangeliums gezwungen wurde, dem er feind war, und darum kann er nicht die Freiheit, die Rechte, den Ruhm haben, den die durch des Herrn Gnade zu Aposteln und Predigern berufenen übrigen Sendboten auf Grund dieser ihrer Thätigkeit besitzen. Aber nicht Paulus sieht sich so an, sondern solche feindselige Reden sieht er gegen sich aufkommen. Und ist das ihm gegenüber gerade so unbegreiflich? Wie schwer wird es doch dem natürlichen Menschen längst erprobter Parteikämpfer, wenn ein entschlossener Gegner und ein Vorkämpfer der entgegengesetzten Partei durch einen dunkeln Vorgang plötzlich umspringt, ihre von ihm zuvor bekämpften Prinzipien vertritt und, ohne von ihnen sich erst Verzeihung und Belehrung zu holen, ohne ihnen die Freude eines Sieges ihrer Überzeugungskraft und ihrer dialektischen Überlegenheit zu gönnen, nun auf unbearbeitetem Boden großen Anhang für sich sammelt und auf denselben gestützt sich mindestens wie ein gleich großer, gleich unabhängiger und selbständiger Führer der gemeinsamen Sache auch auf neuen Wegen geriert? Wie sollte es an unangenehmen Gefühlen, an Scheelsucht, an Neid fehlen, endlich an dem Argwohn, daß der Betreffende im Widerspruch mit seiner innersten Überzeugung nur, um nicht in den zu gelegener Stunde vorausgesehenen Bankerott zu verfallen, die zuvor verfolgte Fahne zu seinem Feldzeichen erwählt

habe? Ebenſo hat es nicht an Leuten gemangelt, die auf gar menſchlichem Wege dazu gekommen ſind, die Berufung Pauli durch die Gnade Gottes und Jeſu Chriſti als einen gewaltſamen Akt des Zürnenden anzuſehen, durch welchen er den Elenden, ihn mit dem Verderben ſchreckend, zwang, der ihm innerlich verhaßten Botſchaft gleichwohl dienſtbar zu werden, wie ſauer es ihm auch ankam.

Aber inwiefern kann Paulus ihnen gegenüber ſeinen apoſtoliſchen Ruhm und ſeine Gnadenſtellung bei Gott dadurch zu ſichern meinen, daß er freiwillig ſich jeder Belohnung für ſeine Predigt durch Gemeindeleiſtungen zum Lebensunterhalt verſchließt? Das ſagt V. 17 u. 18, die wir nun mit ganz anderm Recht als vormals S. J. Baumgarten durch ihr γάρ mit V. 15 verbinden; denn für die Korinther und uns iſt V. 16 nichts weiter als Veranſchaulichung des in der zwiſchengeworfenen Frage gedachten Falles einer gegen des Apoſtels Ruhm verſuchten κένωσις; es iſt alſo ſelbſtverſtändlich, daß nach Vollendung derſelben die Rede zu der Hauptausſage zurückkehrt, um ihr logiſches Verhältnis zu der Zwiſchenfrage, das ja noch unaufgeklärt iſt, zu erklären. Das γάρ in V. 17 erklärt alſo, weshalb der Apoſtel um den Preis ſeines Lebens nicht die bisherige Weiſe, keine Unterhaltung des Lebens vonſeiten der Korinther zu genießen, willentlich und durch eigene Aufforderung abändern und aufgeben möchte. Durch dieſe Beziehung erhalten wir einen doppelten Gewinn, erſtens den, daß wir nicht von den zwei in V. 17 u. 18 geſetzten Hypotheſen oder Fällen den vernünftigen, nämlich εἰ ἑκὼν τ. πράσσω, zwar für alle anderen Apoſtel annehmen, für Paulus aber leugnen müſſen, dagegen den nach dem Obigen in ſich ſelbſt abſurden unvernünftigen εἰ ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι, welcher ebenſo wie V. 2a aus der Seele der Widerſacher geſprochen iſt, für den einzigartigen und wirklichen des Paulus halten. Da ſie grammatiſch völlig gleichartig ſind, kann doch nur die Vernunft und Wahrſcheinlichkeit der Hypotheſe in ſich ſelbſt die Entſcheidung bringen, welche von beiden glaubhaft erſcheint und als wirklich gelten darf. Zweitens den andern, daß wir nun nicht mehr, wie alle mir bekannten Ausleger ohne weiteres thun, als ſtände τοῦτο ποιῶ da, die Worte τοῦτο πράσσω auf das εὐαγγελίζεσθαι des V. 16 be-

ziehen können, sondern auf *κέχρημαι οὐδενὶ τούτων*. Wäre *εἰ ἑκὼν τοῦτο πράσσω*, was ja nicht wie *ποιῶ* heißt: wenn ich dieses thue, nämlich im Gegensatz zum Nichtthun, nämlich das *εὐαγγελίζεσθαι*, sondern: wenn ich freiwillig mich so befinde und verhalte, was zunächst eine Sache unerwünschter Nötigung zu sein scheint, daß ich jeder Hilfe zum Lebensunterhalte entbehre, im Gegensatz zu dem umgekehrten Befinden und Verfahren — wäre dieses der Gedanke, den Paulus oder seine Gegner für den Fall des *εὐαγγελίσασθαι* in V. 16 unbedingt als der Wirklichkeit zuwider ausschließen wollten, so hätten die Syntax und die Gesetze der Deutlichkeit unbedingt verlangt, daß es hieße: *εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο ἐποίουν* oder *ποιήσαιμι μισθὸν ἂν εἶχον*. Indes Paulus sagt: „Wenn dieses meine freiwillige Praxis, meine freiwillige Handlungs- und Verfahrungsweise ist, wie sie es nach meiner Beteuerung in V. 15b ja zweifellos ist, daß ich nichts von dem genieße, was sonst den Predigenden zum Lebensunterhalte dargereicht wird, so ergiebt sich, daß ich Lohn habe." Dieses kann dem bisherigen Zusammenhange nach nur heißen: „mit der unter solcher Verfahrungsweise vollbrachten apostolischen Predigtarbeit im einzelnen Falle ist als logische Folge gegeben, daß ich des entsprechenden Lohnes bei dem gerechten Herrn, und mithin auch seiner Befriedigung, seines Beifalls sicher bin." Ob ihm der Lohn gleich nach jedem einzelnen Tagewerk ausgezahlt, oder ob er nur auf sein Guthaben-Conto für künftige Auszahlung vorgemerkt wird: immer ist der Lohn sein, er besitzt, er hat ihn, während nach den Widersachern kein Beifall des Herrn und kein Lohn gegeben noch gutgeschrieben wird, wenn er das Evangelium gepredigt hat. Aber inwiefern folgt dies aus der Freiwilligkeit seiner Gewöhnung, bei der Predigt sich auf seinen selbsterworbenen Unterhalt zu beschränken? Wir können es uns leicht denken: weil es ihm Herzensangelegenheit ist, dem Herrn mit der Predigt zu dienen; weil er dem Herrn damit wirklich frei zu Gefallen arbeitet; weil er weiß, daß er einem ehrenden Auftrage des Herrn, der seine entsprechende Belohnung hat, damit nachkommt, seinen Beifall, seine alle Schätze der Welt überwiegende Huld und Gnade erwirbt und sich sichert, darum vermag er die Entbehrungen zu tragen, welche von seinem Amt unzertrennlich sind. Der Lohn

seiner Amtsthätigkeit wiegt sie überschwenglich auf. Und damit recht deutlich und unzweifelhaft werde, daß auch ihm das Predigen keine persönlich gnadenlose, lohnlose, unfruchtbare Arbeit ist, leistet er obendrein, auch wo es nicht die Not der Umstände mit sich bringt, freiwillig auf dasjenige Verzicht, was am ersten noch wie ein irdischer Lohn und Sold für seine Arbeit erscheinen würde, nämlich auf Unterhaltung durch die Gemeinden hinsichtlich des täglichen Brotes.

Aber Paulus läßt uns dies nicht bloß schließen, sondern er sagt es selbst, indem er die entgegengesetzte Hypothese, die an sich unvernünftige Annahme, daß er, weil widerwillig, deshalb auch lohnlos die Ehre eines Haushalteramtes am Evangelium anvertraut bekommen habe, dadurch ad absurdum führt, daß er zeigt, wie bei ihr die unzweifelhafte Thatsache seiner Verschmähung jedes menschlichen Lohnes bei ihm, dem eigensüchtigen, schlauen Menschen, der er hypothetisch ist, unbegreiflich, zu einer baren Unklugheit werde, V. 17b. 18: „Denn was in aller Welt wäre dann der Lohn, der im Einklang mit der Absicht des Herrn mich bestimmen könnte, jedesmal, wo ich predigend auftrete, das Evangelium den Leuten im Interesse des Herrn, der es ja möglichst leicht verbreitet wünscht, kostenlos zu machen, der Lohn groß genug, daß ich um seinetwillen meine Vollmacht, die mir das Evangelium giebt, nicht ausnutze?“ Unzweifelhaft nämlich ist εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι Angabe dessen, wozu der Lohn bewegen könnte, und dem ἵνα parallel, wie auch die Parallele von εὐαγγελιζόμενος und ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nahe legt. Die Widersacher sagen das Unvernünftige: „Dieser Mann hat dieses Amt, das anderen als ein Zeichen des Vertrauens und Mittel großen Lohnes zur Ehre gegeben ist, weil widerwillig, deshalb auch nicht durch einen Gnadenakt, sondern lohnlos aufgezwungen bekommen; er mag deshalb darin leisten, was er will, es ist kein Dienst, den der Herr gnädig als sich geleistet ansieht.“ Nun ist der gewiß ein ausgezeichneter und lieber Vermögens- und Hausverwalter, der nicht bloß mit dem Gute seines Herrn treu wuchert, sondern gar noch, um es möglichst wachsen zu lassen, auf den Unterhalt aus demselben verzichtet. Aber vernünftig und begreiflich ist es nur, wenn er den Herrn unvergleichlich lieb hat und seine besondere Gnade damit

zu verdienen gewiß ist. Wo in aller Welt fände sich aber ein Hausverwalter von gesunden Sinnen, der wider seinen Willen von einem feindlichen Herrn in seinen Dienst gepreßt und ausdrücklich dessen vergewissert, daß er in seinem Dienste nie Dank und Beifall oder Lohn bei seinem Herrn verdienen, durch jede Dienstuntreue sich aber den Tod zuziehen werde, nun nicht etwa bloß seinen Dienst nach den vorgeschriebenen Regeln versähe, sondern auch noch über Gebühr das Gut des Herrn zu steigern trachtete, indem er die vom Herrn ihm ausgesetzte Nutznießung desselben für sein tägliches Leben durch außergewöhnliche eigene Erwerbsthätigkeit überflüssig machte? Und nun gar Paulus! Gottes Dank hat er nicht, wird er nie haben, den Dank der Menschen in der Welt, den zu nehmen Gott ihn berechtigt, verschmäht er! Was giebt es außer Gott und der Menschheit noch für Subjekte, deren Wertschätzung ihm nicht bloß ermöglichte, den dankloſen Gottesdienst der Evangeliumspredigt zu ertragen, sondern ihn noch dazu begeisterte, durch nächtliche Arbeit und saure Selbsteinschränkung bei schlechter Gesundheit den Dank derjenigen für sich entbehrlich zu machen, die er durch seinen Gottesdienst am Evangelium sich zu ewiger Dankbarkeit verpflichtet? Entweder ist er der vollendetste Thor, den die Welt gesehen, oder die an sich ungereimte Voraussetzung ist falsch, *μισθὸν ἔχει, ὅτι ἑκὼν τοῦτο πράττει.* Es erhellt nun von selbst, wie V. 19 sich an V. 18 anschließt, nämlich durch den deshalb ausdrücklich hinzugefügten allgemeinen abhängigen Satz *εἰς τὸ μὴ καταχρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.* „Meine Vollmacht habe ich nicht ausgenutzt; denn frei seiend von allen habe ich mich allen zum Knechte gemacht.“

Durch vorstehende Erwägungen hat für mich der dunkle Punkt in der Selbstschätzung Pauli, den 1 Kor. 9, 15—18 nach bisheriger Auslegung darbot, aufgehört dunkel zu sein. Ich hoffe auch für den noch unbefangenen und einsichtigen Leser.

2. Der Weg über alles Maß.

(*καθ' ὑπερβολὴν ὁδός* 1 Kor. 12, 31.)

Werden die Worte *καθ' ὑπερβολήν* 1 Kor. 12, 31 zu *ὁδόν* konstruiert, so ergiebt sich in Wirklichkeit nur insofern ein übermäßiger Weg, als der vom Apostel gemeinte sich für uns aller Vergleichung entzieht und über alles Maß unseres Verständnisses hinausgeht. Da Paulus aber für gewöhnlich mit der Absicht schreibt, verstanden zu werden, und hier insbesondere wie er durch *δείκνυμι* kundgiebt, einen Weg beschreiben will, den die Leser erkennen und einschlagen sollen, so kann er ihn unmöglich in einer Weise charakterisiert haben, welche jeden Versuch des Verständnisses und der Befolgung von vornherein als vergeblich erscheinen lassen mußte. Oder ist der betreffende Satz nicht für jedes Verständnis unzugänglich und liegen nicht in den Anstrengungen, mit denen die Ausleger seit den ältesten Zeiten ihn haben verständlich machen wollen, ebenso viel deutliche Zeugnisse vor, daß er an sich unverständlich ist? Von den Alten will ich nur Chrysostomus anführen, der in der Homilie über 1 Kor. 12, 27 (ed. Montfaucon, T. X, p. 289) sagt, es heiße nicht *ἁπλῶς ὁδόν, ἀλλὰ τὴν μεθ' ὑπερβολῆς καὶ κοινῆ πᾶσιν προκειμένην*, und dieses sie die Liebe gegen den Nächsten. Er hat hier einfach das Ungemeine, Ungewöhnliche, welches durch *καθ' ὑπερβολήν* ausgedrückt wird, durch unvermerkte Einschiebung von *προκειμένην* und Beziehung von *καθ' ὑπερβολήν* auf diesen eingeschobenen Begriff in das allgemein Zugängliche umgewandelt und so den Paulus gezwungen, zu sagen, was er nach dem Zusammenhange sagen mußte, obgleich seine wirklichen Worte dem nicht entsprechen. Denn wenn der Apostel in Kap. 12, 28—30 betont hat, daß nicht jedem jede Geistesgabe zugeteilt und es deshalb unnatürlich sei, wenn es jeder jedem auf diesem Gebiete gleich- und zuvorthun wollte, und in Kap. 13 das jedermann mögliche, im alltäglichen Leben zur Erscheinung kommende Verhalten der Liebe als das wertvolle anpreist gegenüber der auf alle Fälle nur wenigen widerfahrenden höchst denkbaren Auszeichnung durch Glossengabe

oder Prophetie oder Gnosis, so ist ja seine Absicht offenbar, die Korinther von der Richtung auf das Übermäßige, Überschwengliche (τὰ καθ' ὑπερβολήν) abzubringen und auf das Alltägliche, allen Erreichbare (τὸ καθολικὸν δῶρον), von allen Gesollte (τὰ κοινῇ πᾶσιν προκείμενα) hinzulenken. Dieses hat Chrysostomus in seinem Takte herausgefunden und sich deshalb für berechtigt gehalten, den ausdrücklichen Worten des Paulus, er wolle auf solches hinweisen, was καθ' ὑπερβολήν sei, den entgegengesetzten Sinn zu substituieren, er wolle auf solches hinweisen, was nicht καθ' ὑπερβολήν, sondern καθολικόν und κοινῇ πᾶσιν προκείμενον sei. Dem christlichen Redner, der mit dem Herzen den Sinn des Apostels sicher erfaßt hat, mag es gestattet sein, den widerstrebenden starren Wortlaut des einzelnen Textes umzubrechen und in freier Reproduktion so umzugestalten, daß er dem beabsichtigten Sinne entspricht; dem Exegeten, der aus dem Wortlaute den Sinn erweisen und aus dem Sinne den Wortlaut begreifen und rechtfertigen muß, ist es nicht möglich; ihm zeigt jenes Verfahren des Chrysostomus aufs deutlichste an, daß er entweder, was nach dem Obigen unwahrscheinlich, den Sinn der ganzen Darlegung des Apostels verfehlt hat und deshalb den Wortlaut verkehren mußte, oder daß er den betreffenden Satz grammatisch gegen die Intention des Apostels konstruiert und deshalb in künstlicher Weise dem falsch aufgefaßten Satze den richtigen Sinn wiederschenken mußte.

Dennoch sind die Ausleger bei derselben Konstruktion geblieben; aber ich kann nicht finden, daß sie dieselbe begreiflich gemacht und gerechtfertigt haben. Wenn sie auch nicht mehr τὸ καθ' ὑπερβολήν in τὸ κοινῇ πᾶσιν προκείμενον umsetzen, so denken sie doch immer so viel zu dem Wortlaute hinzu, um ihn dem Kontexte entsprechend erscheinen zu lassen, daß dem Apostel der Vorwurf der größten Nachlässigkeit und Ungeschicktheit gemacht werden muß. So sagt Flatt (S. 305. 306), der Apostel meine: „Tragt eifrig dazu bei, daß die nützlicheren Geistesgaben wirklich auf eine solche Art gebraucht werden, wie sie der Absicht Gottes angemessen sind (sic!). Dazu will ich euch ein vortreffliches Mittel zeigen." Ich will kein Gewicht darauf legen, daß bei dieser Reproduktion das Textwort ἔτι einfach unterdrückt und die Deu-

tung des καθ' ὑπερβολήν auf eine Vergleichung mit anderen Wegen, welche weniger der Idee eines Weges entsprechen (Bengel: via maxime vialis), anstatt auf eine Vergleichung mit dem Eifer der Gehenden (ζηλοῦτε) reine Willkür ist; aber das liegt doch für jeden verständigen Leser auf der Hand, daß der Ausleger hier entweder das nackte ζηλοῦτε oder das schlichte ὁδόν mit einem καθ' ὑπερβολὴν βάρος von Zuthaten belastet hat. Denn entweder bedeutet ihm ζηλοῦτε „eifert um einen Gottes Absichten angemessenen Gebrauch" oder ὁδός bedeutet ihm „das Mittel zu einem Gottes Absichten angemessenen Gebrauche eines Dinges", und Flatt hat es auch gar kein Hehl, daß seine Deutung von ζηλοῦν apart für diese Stelle erfunden und in den gleichen Aussagen Kap. 14, 1. 39 nicht anwendbar sei (S. 304. 305). Mithin verfährt er genau so wie Chrysostomus: er läßt die Worte nicht sagen, was sie an sich bei Paulus bedeuten, sondern giebt ihnen unbekümmert um ihre Natur den Sinn, den er ausgedrückt sehen möchte. Meyer (auch die letzte Ausgabe von Heinrici bringt keine wesentliche Änderung) hat dieses richtig erkannt und läßt deshalb ζηλοῦν bei der Bedeutung „nach etwas ringen, um seiner teilhaftig zu werden"; dafür aber muß er in dem folgenden Satze allerlei Zuthaten machen, welche aufklären sollen, in Wirklichkeit aber die größte Verwirrung erzeugen. Indem er nämlich καὶ ἔτι mit „und überdies" übersetzt, fügt er hinzu „daß ich euch dieses ζηλοῦτε vorschreibe" (ähnlich de Wette [Ausgabe von Meßner] und Bengel [non solum hortor]); als ob der Apostel durch καί eine zweite Thätigkeit seiner selbst mit einer erstgenannten verbände; aber er hat nicht gesagt παρακαλῶ ὑμᾶς, ἵνα ζηλῶτε, sondern von einer Thätigkeit der Leser hat er im modus imperativus nach Meyers eigner Auffassung geredet, und mit dieser verknüpft er durch καί eine Thätigkeit seiner selbst. Bekanntlich ist das eine der mancherlei Formen für die Syntaxis von Bedingung und Folge, und nach der Grammatik muß man unter Beachtung des den gleichzeitigen Eintritt der Handlung ausdrückenden Präsens im Folgesatze übersetzen: „Ringet nach den besseren Gnadengaben, und sofort zeige ich euch noch eine καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν", was dann nicht anders gedeutet werden kann als so: „Sobald ihr nur recht ernst die größeren

Gnadengaben zum Gegenſtande eueres Trachtens macht, zeige ich für euren Drang, weiter zu kommen, immer Größeres zu erreichen, euch noch einen Weg, der ſo überſchwenglich hoch hinauf und weithin führt, daß ihr mit all euerem Vorwärtstrachten ihm nicht gewachſen ſeid, immer zu neuen Anſtrengungen euch getrieben fühlt und doch nach jeder zurückgelegten Strecke euch ſagen werdet, es liege noch unendlich viel Weg vor euch." Dieſes wäre dann ein Gedanke, der, wenn die Liebe der übermäßige Weg iſt, mit Röm. 13, 8 ſich berührte; denn hier erſcheint die Pflicht der Nächſtenliebe als eine beſtändig abzutragende, aber nie aufhörende und verminderte Schuld; oder wenn das Ziel die chriſtliche Vollkommenheit, mit Phil. 3, 12—14. Wie man das καί mit dem Vorhergehenden verbinden müſſe, nämlich nicht durch hinzugedachtes „nachdem ich euch das ζηλοῦν vorgeſchrieben", ſondern „ſobald ihr ζηλοῦτε", hätte Meyer aus demſelben Theophylakt lernen können, den er zu dieſem Verſe anführt. Dieſer ſagt nämlich in ſeiner Umſchreibung (vgl. ed. Lindsell [London 1636], p. 272): „καὶ μετὰ τούτων (τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ καὶ ἔτι) ἐὰν ὅλως ζηλωταὶ ὑπάρχητε χαρισμάτων, δείξω ὑμῖν".

Nachdem Meyer dann weiter überſetzt hat: „Zeige ich euch (jetzt von Kap. 13, 1 an) einen überaus qualifizierten Weg", fügt er als Umſchreibung die Worte hinzu: „eine ganz vortreffliche Art und Weiſe, wie euer ζηλοῦν beſchaffen ſein müſſe". Hierbei erweckt der (ob in Nachahmung Bengels, via maxime vialis?) künſtlich geſtaltete Ausdruck „ein überaus qualifizierter Weg" die Zuverſicht, der Ausleger wolle wirklich dem griechiſchen Wortlaute gerecht werden. Denn καθ' ὑπερβολήν iſt nur ein quantitativer Maßbegriff, der auf jede Qualität angewandt werden mag, er ſetzt ſie nur als „überaus groß" vorhanden, und um ihm im Deutſchen Halt zu geben, konnte „qualifiziert" hinzugefügt werden, weil dieſes eine vox media iſt, welche genau wie das griechiſche Wort es unentſchieden läßt, was für eine Qualität hier im Superlativ gedacht werde. Aber die Mühe der Erfindung dieſes Ausdruckes war umſonſt, und jene Hoffnung des Leſers wird getäuſcht, da ſofort dafür geſetzt wird „eine ganz vortreffliche Art und Weiſe, wie euer ζηλοῦν beſchaffen ſein muß". Denn hier

ist ja ohne weiteres jener quantitative Begriff in einen qualitativen der Vortrefflichkeit, d. i. doch wohl der Angemessenheit zu der Befriedigung des geforderten Trachtens umgesetzt. Meyer darf sich für diese Einschwärzung nicht auf τὰ κρείττονα berufen; denn dieses bezieht sich auf den bisher behandelten Wertunterschied der erstrebten Charismen. Nur wenn schon, was nicht der Fall ist, von verschiedenen Weisen des Ringens um die Charismen die Rede gewesen und ein Unterschied von weniger oder mehr trefflichen erwähnt wäre, konnte der Apostel eine neu von ihm aufzudeckende und zu den bekannten hinzuzufügende als eine καθ' ὑπερβολήν empfehlen und gewiß sein, daß man dieses im Sinne der größten Angemessenheit zum Zwecke des ζηλοῦν deute. Auch darf er sich nicht auf die griechischen Väter berufen, welche wie Theophylakt für καθ' ὑπερβολήν setzen ὑπερέχουσαν. Denn diese haben, wie namentlich Chrysostomus zeigt und die Catenae (in der lat. Übersetzung des Possinus, die mir augenblicklich allein zur Hand ist, heißt es z. B. einmal: „ostendo vobis excellenter melius donum"), aus κρείττονα den Qualitätsbegriff ergänzt, weil sie sagen, Paulus habe eigentlich statt ὁδόν „χάρισμα" sagen und damit die Liebe als das καθ' ὑπερβολήν κρεῖττον oder καθολικὸν δῶρον den sonstigen χαρίσματα κρείττονα gegenüberstellen wollen. In schriftstellerischer Feinheit aber habe er deshalb ὁδόν gesetzt, um die Liebe nicht bloß als das unvergleichliche Gut an sich, sondern zugleich als das Mittel zu bezeichnen, durch das man auch aller anderen Charismen teilhaftig werde, und die Leser um so mehr auf das Eifern in der Liebe zu konzentrieren (Chrysostomus: οὐ χάρισμα ἀλλὰ ὁδὸν ἵνα μειζόνως ἐπάρῃ τοῦτο). Und so fügt Theophylakt den Worten τοῦτ' ἐστιν ὑπερέχουσαν, welche Meyer anführt, hinzu, was er (hierin unvollständiger als de Wette) nicht anführt: ἥτις φέρει ἐπὶ πάντα τὰ χαρίσματα.

Auch nach einer andern Seite bleibt, wie diese Erklärung zeigt, Meyer im Nachteile gegen die griechischen Väter. Denn diese haben ὁδός als Mittel und zum Ziele führenden Weg gedacht, wie es in einem Zusammenhange aufs deutlichste indiziert ist, welcher mit τὰ χαρίσματα τὰ κρείττονα ein zu ertrachtendes Ziel aufstellt und mit ζηλοῦτε das Eifern nach diesem Ziele ge-

bietet. Wird da den Eifernden ein „überaus qualifizierter" Weg gezeigt, so kann dieses nur die beste Weise ans Ziel zu kommen und den Eifer zu befriedigen sein, d. i. nach den Vätern: die beständige Übung der Liebe gegen den Nächsten. Meyer aber löscht den Begriff des Weges und die Beziehung der Liebe als der sichersten Bethätigungsform des Trachtens zu dem Ziele der Vollkommenheit völlig aus, indem er daraus „eine ganz vortreffliche Art und Weise" macht, „wie das ζηλοῦν beschaffen sein muß". So wird die Liebe, die für die Väter der sicherste Weg zur Befriedigung des Trachtens nach dem Vollkommenen war, zu einem bloß accessorischen Elemente beim Trachten, dessen Vorhandensein oder Fehlen nicht gleichbedeutend ist mit Erfolg und Vergeblichkeit des Trachtens, sondern nur ein Mehr oder Minder seiner Vortrefflichkeit mit sich bringt. Gut und förderlich ist auf alle Fälle das Trachten nach den besseren Charismen; ganz vortrefflich ist es, wenn es auf die Art beschaffen ist, welche Kap. 13, 1 gezeigt wird. Indessen wenn man das 13. Kapitel liest, so meint der Apostel vielmehr, wie Meyer da selbst sagt, daß der Mangel an Liebe die größte charismatische Begabtheit wertlos mache; wenn aber das, dann ist auch erst recht das bloße Trachten danach bei Mangel an Liebe wertlos. Der Apostel kann unmöglich das Trachten unter Vorhandensein von Liebe als ein ganz vortreffliches Trachten von anderen auch nicht üblen Weisen des Trachtens unterschieden haben, wenn er Kap. 13 schon im Sinne hatte. Meyer drückt den Widerspruch auch selbst wider Willen, aber sehr bezeichnend in den Worten aus „eine ganz vortreffliche Art und Weise, wie euer ζηλοῦν beschaffen sein muß". Dieses „Muß", welches exklusiv ist und andeutet, daß nur so und gar nicht anders geeifert werden darf, ist unter dem Eindrucke der wirklichen Meinung Pauli in Kap. 13 geschrieben, aber da es im Widerspruch mit der „ganz vortrefflichen Art und Weise" steht, welche minder vortreffliche neben sich anerkennt, während das „Muß" nur diese einzige, so kann nur eins von beiden die Meinung des Paulus treffen, da er ja mit Kap. 12, 31 nur Kap. 13 ankündigt, also nicht zwei entgegengesetzte Anschauungen sich in diesem Augenblicke in ihm mischen können. Weiter aber kann die Liebe doch nicht gut eine Art und Weise sein, auf

welche der ζῆλος beschaffen ist. Deshalb sagt Meyer, unter der ὁδός meine der Apostel, „daß das Ringen nach den besseren Geistesgaben stets zum bestimmenden und leitenden Prinzip die Liebe habe". Also ein dauerndes Verhältnis zweier Strebungen, der Liebe und des Trachtens nach den besseren Geistesgaben, kraft dessen dieses beständig von jener reguliert wird. Ich weiß nicht, ob man dieses Wechselverhältnis einen Weg nennen kann, aber es sei darum, jedenfalls ist der Weg nicht die Liebe, welche ja keine besondere Art und Weise des Trachtens nach Geistesgaben ist, sondern eine solche durch ihre Thätigkeit als regulierendes Prinzip erst hervorbringt. Um so verwirrter ist es, wenn dann der Leser den Schluß zu hören bekommt: „so ist die Liebe der trefflichste Weg, auf dem sich das ζηλοῦν halten soll". Da haben wir wieder den bloß „trefflichsten Weg", und nachdem „der Weg" eliminiert war durch Gleichsetzung mit „Art und Weise der Beschaffenheit des Trachtens" und diese konkret von einer Bestimmtheit desselben durch die Liebe gedeutet, taucht jetzt plötzlich, als sei alle vorangegangene Operation umsonst gewesen, wieder „der Weg" auf, dessen Vortrefflichkeit doch nur aus seiner Zielsicherheit, nicht aus der Beschaffenheit der Gangart des Wanderers hervorgeht, und wie bei den Vätern wird jetzt die Liebe selbst und nicht die Bestimmtheit des Trachtens durch sie zu dem trefflichsten Wege, aber nicht wie bei den Vätern, um die bezweckten Charismen zu erreichen, sondern um nicht die auch sonst erreichbaren Charismen, und damit also auch das Trachten nach ihnen wertlos zu machen.

Gewiß wäre ein so nüchterner Verstand wie der Meyers in ein solches Wirrsal von aus verschiedenen Quellen stammenden, einander stets kreuzenden und aufhebenden Vorstellungen nicht hineingeraten, wenn die von ihm übernommene Konstruktion des Satzes eine mögliche und von Paulus intendiert gewesen wäre. Dann nämlich würde er das Offenbare eingesehen haben, daß der Paulus, der 1 Kor. 13 nicht das liebloſe Trachten nach Charismen als wertlos kennzeichnet, sondern dem höchsten Besitze der Charismen die Liebe als das einzig und absolut Wertgebende im Christen gegenüberstellt, nicht unmittelbar vorher das Trachten nach den Geistesgaben befohlen und ein mit Liebe verbundenes

nur als beſſer empfohlen haben kann, denn ein ſolches ohne Liebe. Er muß vielmehr ſtatt der Geiſtesgaben die Liebe ſelbſt als das Erſtrebenswerte ohnegleichen hingeſtellt haben. Oder umgekehrt, wenn man von V. 31a als von der Thatſache herkommt, daß Paulus befiehlt, die größten Gnadengaben zu erſtreben, ſo kann den Leſern nur daran liegen, ihren Ort und den Weg zu erfahren, auf dem ſie am ſicherſten und reichlichſten ihrer teilhaftig werden, nicht aber die Art und Weiſe des Trachtens, welche am trefflichſten kleide, ohne größere Sicherheit als andere über die Erreichung des Zieles zu geben. Die griechiſchen Väter haben darum die Liebe für das Mittel zum reichſten Charismenbeſitz angeſehen, aber da Paulus in Kap. 13 nicht zeigt, wie die Liebe die Charismen mit ſich bringe, gegen ſeine Meinung. Darum hat Meyer den übermäßigen Weg zu den größten Charismen in eine ganz vortreffliche Weiſe des Trachtens danach umgeſetzt, aber ebenfalls gegen die Meinung des Apoſtels, der die Liebe als das Vortrefflichſte den größten Charismen gegenüberſtellt, nicht aber das Trachten mit Liebe dem ohne Liebe, und gegen den Zuſammenhang mit dem Vorangehenden, welcher die Angabe des ſicher zum Beſitz führenden Weges verlangt. Da nämlich weder Paulus, noch die griechiſchen Väter gezeigt haben und da es ſich auch bei der heterogenen Natur ihrer Begriffe nicht einſehen läßt, wie der Beſitz von Nächſtenliebe die Charismen zur notwendigen Konſequenz habe, ſo kann der Umſtand, daß das Trachten nach den Charismen durch Nächſtenliebe mitbeſtimmt iſt, dieſer Art des Trachtens auch nicht das Gelingen vor anderen verbürgen. Und der Apoſtel hätte alſo die Leſer an der Naſe herumgeführt, indem er ihnen befahl, zu trachten, und für den Fall des Gehorſams verſprach, ihnen den unfehlbaren Weg zu zeigen, in Wirklichkeit aber nur das Weitere befohlen hätte, der Liebe nicht zu vergeſſen, wenn ſie trachteten, wie ſie mochten. Denn ſeine wirkliche Meinung wäre dieſe geweſen: „Es kann nicht jeder alles an Charismen haben wollen (V. 28—30); meinetwegen wetteifert aber immer darauf los, die größten Charismen zu gewinnen (V. 31a). Mir kann und ſoll das völlig gleichgültig ſein, wenn ihr dabei euch nur nicht gegen das Gebot der Liebe verſündigt (V. 31b), denn dieſes iſt das unbedingt zu realiſierende (Kap. 13),

dem gegenüber der Besitz der größten Charismen oder ihr Mangel gänzlich ohne Gewicht ist". In der That wäre dieses ein verständlicher Gedanke. Aber derjenige Schriftsteller wäre absolut unverständlich, der die einzige Bedingung, unter der er seinen Schülern nach Besitztümern zu trachten, wie sie wollen, gestattet, als einen überaus vortrefflichen Weg zu eben jenem Ziele anempfehlen wollte und dann das in jener Bedingung Enthaltene als etwas anpriese, neben dem jenes Ziel gar nicht mehr erstrebenswert erscheint.

Man thut gut, sich dieses sonderbare Verfahren des Apostels an einem analogen Falle des modernen Lebens klar zu machen. In einem Jünglingsverein, in welchem es gilt, die Lust und Kraft zu einem keuschen und mäßigen Leben zu fördern, werden zum Behufe der Kräftigung Leibes und der Seele und ihrer Bewahrung vor krankhaften Suchten, kurz zur Förderung der Selbstbeherrschung, mit Fleiß körperliche Übungen gepflegt, schließlich mit solch einseitiger Übertreibung, daß das persönliche Ansehen nicht mehr nach der Tugend der ἐγκράτεια, sondern nach den besten Leistungen am Reck und im Schwimmbassin gemessen wird. Der Seelsorger dieses Vereins will nun unter Anerkennung des Wertes aller dieser Übungen und Leistungen und unter Hindeutung darauf, daß das Maß der körperlichen Kräfte ein verschiedenes ist, und nicht jeder mit den seinigen alles leisten kann, die allen gemeinsame und von allen realisierbare Grundaufgabe der ἐγκράτεια als das Wertvolle und überall zu Erstrebende hinstellen. Wird er sich dann so ausdrücken, wie Paulus es hier gethan haben soll? „Kann jeder in allen Arten von Leibesübungen das Höchste leisten? Können sie alle stundenlang laufen, auf die Gipfel der Eichen klettern, mit einem Zentner belastet schwimmen (12, 29)? Ich schreibe euch aber vor: trachtet nach den wertvolleren körperlichen Leistungen, z. B. des Turnens und Schwimmens, und ich zeige euch noch einen unvergleichlichen Weg dazu (12, 31): Wenn ich den Riesenschwung mit einer Hand mache und ich bin nicht keusch, so bin ich eine knarrende Wetterfahne u. s. w. Die Keuschheit macht mich allezeit mächtig über meinen Leib, sie hört auch nicht auf, wenn die Muskeln welk und die Sehnen steif werden und es mit den Leistungen am Reck u. s. w. aus ist." Welch

ein ſonderbarer Kauz wäre dieſer Mann! Statt zur gymnaſtiſchen Kunſt noch anzuſtacheln, will er zur ἐγκράτεια als der unbedingten Hauptkunſt und Tugend ermuntern; ſtatt deſſen ermuntert er zu denjenigen gymnaſtiſchen Übungen, welche vergleichsweiſe für das praktiſche Leben am meiſten Nutzen ergeben, dem Turnen und Schwimmen. Er will zeigen, daß die Selbſtbeherrſchung gegenüber der körperlichen Begierde das zu gewinnende Gut, die gymnaſtiſchen Künſte nur relativen und dienenden Wert haben; ſtatt deſſen ſchmuggelt er jene unter dem entehrenden Titel des beſten Mittels zu hervorragenden Leiſtungen im Turnen und Schwimmen ein, um nachher ſie als ſelbſtändiges Gut zu preiſen und darüber gefliſſentlich ſich auszuſchweigen, inwiefern ſie ein vortreffliches Mittel zu gymnaſtiſchen Leiſtungen ſei. Genau ſo hat aber Paulus ſich benommen, wenn die eben beſprochenen Auffaſſungen von 1 Kor. 12, 31 und des Zuſammenhanges mit dem Vorangehenden und Nachfolgenden richtig ſind.

Unter dieſen Umſtänden war es begreiflich, daß Rückert (1836, S. 341) das Wort ὁδός von jeder Beziehung auf den Beſitz der höheren Charismen als das Ziel loslöſte und ganz allgemein als Lebensweg, Lebenswandel gefaßt wiſſen wollte. Der Apoſtel meine den Weg der Liebe, welche allen Beſitz der Charismen übertreffe, und das Streben nach höheren Charismen nur koncedierend (ζηλοῦτε = immerhin mögt ihr ſtreben), lege der Apoſtel alles Gewicht auf dieſen Hinweis zu einem noch weit beſſeren Wege. Rückert hat aber in ſeinem feinen Sprachgefühle und bei ſeiner ehrlichen Natur ſelbſt allerlei Bedenken gegen ſeine Erklärung erhoben und wenigſtens inbezug auf die Anknüpfungsform des in Rede ſtehenden Satzes eingeſtanden, daß „wir nicht wiſſen, wie es zugegangen iſt, daß ſie nicht diejenige ſei, welche der Gedankengang erwarten ließ?“ Aber nicht bloß die Anknüpfungsform iſt unbegreiflich, ſondern auch die gewählten Begriffe, ſowohl bei Rückert ſelbſt, wie bei Paulus. Denn bei jenem finden wir immer die Liebe als das Gut und den Beſitz bezeichnet, welcher allen Beſitz der Charismen übertrifft (S. 341 u. 342); als Beſitz und Gut überragt ſie unvergleichlich die größten Charismen; da iſt es unbegreiflich, da man in Charismen nicht wie auf einem Wege wandelt, daß für die Vergleichung der Liebe mit

den Charismen sich nicht der in der Natur der Sache gelegene Begriff des Gutes als der Maßstab und Gradmesser geltend macht, sondern der ihr widerstrebende des Weges unvorbereitet angewandt wird. Ist die Liebe aber als Verhaltungsweise (ὁδός) gedacht, so kann sie nicht mit dem Besitze der Charismen verglichen werden, welcher keine Verhaltungsweise sittlicher Art ist, sondern nur mit dem eben vorhergenannten ζηλοῦν, denn dieses ist eine Willensrichtung und eine Verhaltungsweise. Nun können aber Wege und Verhaltungsweisen nur unterschieden werden als gut und noch weit besser, wenn ein und dasselbe Ziel auf ihnen erstrebt, ein und dasselbe Ideal mit ihnen verfolgt wird, indem die größere oder geringere Angemessenheit zu dem zu erreichenden Ziele und Ideale die Proportionalität ihres Wertes ausdrückt; und da Paulus als Ziel für die Verhaltungsweise des ζηλοῦν die größeren Charismen ausdrücklich gesetzt hat, so würde die Liebe als die weit angemessenere Verhaltungsweise doch wieder im Widerspruche mit Kap. 13 nicht als größerer Wert den Charismen gegenübergestellt, sondern als besseres Mittel, um in den Besitz der Charismen zu gelangen. Will man aber dieses dadurch verhüten, daß man ζηλοῦν τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα als einen Begriff faßt und sich gegenüberstellt das Eifern um Charismen und das Wandeln in der Liebe, so liegen diese beiden Verhaltungsweisen so wenig in einer Ebene, daß sie neben einander in ihrer Art bestehen und vollkommen sein mögen und, weil an verschiedenen Idealen oder Zwecken zu messen, deshalb auch nicht als gut und viel besser unterschieden werden können. Man muß dann schon den von Paulus nicht ausgedrückten Begriff der christlichen Vollkommenheit als zu beiden Verhaltungsweisen passenden Wertmesser einführen. Denn das läßt sich sagen: das Ziel der christlichen Vollkommenheit liegt nicht in der Richtung des Jagens nach den größten Charismen, sondern in der Richtung des Liebesverhaltens gegen den Nächsten, und man könnte den Inhalt des 13. Kapitels in diesen Ausdruck fassen. Aber dann wird man eingestehen, daß Paulus hinter dem Satze V. 30: „es können nicht alle alle Charismen haben" fortfahren mußte: διὸ μὴ ἐκ περισσοῦ oder μηκέτι τοῦτο μόνον ζηλοῦτε, ἵνα τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα καταλάβητε — καθ' ὑπερβολὴν γὰρ κρείσσονα ὁδὸν

(εἰς τὴν τελειότητα) ὑμῖν δείκνυμι. Aber vor dem 13. Kapitel konnte ihm unmöglich in den Sinn kommen, das Verhalten der Nächſtenliebe als einen weitaus trefflicheren Weg zur chriſtlichen Vollkommenheit dem auch als gut oder als nicht übel empfohlenen des Trachtens nach den Charismen hinzuzufügen und den Leſern anheimzuſtellen, welchen von beiden oder ob ſie beide einſchlagen wollen.

Auch v. Hofmann (2. Aufl. 1874), der die Unzuträglichkeiten der Meyerſchen und Rückertſchen Erklärung erkannt und die Unthunlichkeit der adjektiviſchen Beziehung von καθ' ὑπερβολήν zu ὁδόν eingeſehen hat, iſt durch die Einfügung jener Worte in dieſen Satz in Verwirrung und in Widerſpruch gegen den Text geraten. Er faßt nämlich καθ' ὑπερβολήν adverbial im Sinne von „in der Art, daß es über das genannte Maß hinausgeht", und verbindet es ſo mit dem zuſammengeſetzten Verbalbegriff ὁδὸν δείκνυμι. Das läßt ſich hören, es ergiebt ſich dabei der Sinn: „und noch über das genannte Maß hinaus bin ich euch Wegführer". Aber wo iſt „das genannte Maß" denn genannt? Der Apoſtel hat nicht geſagt: „ich oder ein andrer iſt euch ein bereitwilliger und vertrauenswürdiger Wegführer zu den größeren Charismen", daß er nun fortfahren könnte im erſteren Falle: „glaubt nicht, daß ſich damit meine Wegführerkunſt erſchöpft hat, auch noch weit darüber hinaus, in größeren und anderen Gebieten bin ich dazu willig und geſchickt", oder im zweiten Falle: „glaubt nicht, daß es nicht noch vorzüglichere Führungen giebt, von mir könnt ihr noch eine beſſere haben". Ein Maßbegriff iſt vorher nur zu finden in der Bezeichnung der Charismen, eine Bezeichnung der Thätigkeit des Wegführens aber gar nicht, geſchweige denn eine adverbiale Maß- und Wertangabe für dieſe Thätigkeit, wie ſie καθ' ὑπερβολήν nach v. Hofmann vorausſetzt. In unwillkürlicher Anerkennung hiervon vertauſcht denn auch v. Hofmann den zuerſt für ſeine Konſtruktion des Satzes künſtlich gebildeten Ausdruck „den noch über die beſſeren Gnadengaben hinaus gezeigten Weg" alsbald mit „einem Wege, der noch weiter bringt", als der vorhergenannte, nämlich das ζηλοῦν τὰ χαρίσματα τὰ κρείσσονα, und endlich mit einem Wege, „der zu einem über alle dergleichen Begabungen hinaus-

liegenden Ziele führt" (S. 295). Hiermit ist καθ' ὑπερβολήν kurzer Hand in drei verschiedenen Weisen gedeutet: das erste Mal ist es in thesi auf ὁδὸν δείκνυμι bezogen und in praxi auf einen Weg gedeutet, der seinerseits, und nicht der Apostel, nicht bloß bis an die Gnadengaben heran, sondern darüber hinausführt; das zweite Mal ist es schon geradezu als adjektivische Näherbestimmung zu ὁδός allein gefaßt, und das dritte Mal ist dasselbe Wort als Merkmal nicht der Wegführung, auch nicht des Weges, sondern des Zieles gesetzt und charakterisiert es dieses als ein höheres gegenüber den vorher genannten Begabungen. Nun sollte man denken, so sei also τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα das Ziel, dem nachgetrachtet wird (ζηλοῦτε) vonseiten der Korinther, und da der Apostel nach 14, 1 ihnen, wie v. Hofmann sagt, das διώκειν τὴν ἀγάπην als einen zu Höherem führenden Weg empfehlen wolle, so sei ἡ ἀγάπη, welcher man nachjagen soll, um sie zu fassen und zu halten (Phil. 3, 12. 1 Kor. 9, 24 ff.), das höhere Ziel gegenüber den genannten Charismen. Denn so gewiß ζηλοῦν τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα ein Vorwärtsstreben ist, bei dem man in den auszeichnenden Besitz jener Charismen gelangen will, muß διώκειν τὴν ἀγάπην ein Rennen sein, bei dem man überall nur nach der Liebe greift und hascht, um sie als wertgebenden Besitz zu haben, wie sie in Kap. 13 gezeichnet wird. Wer also auffordert zum ζηλοῦν τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα, weist in eine Rennbahn mit gutem Kampfpreise, sofern dem Sieger die größeren Charismen zuerkannt werden, und wer zum διώκειν τὴν ἀγάπην auffordere, weise in eine Rennbahn mit noch unendlich höherem Ehrenpreise, sofern dem Sieger die höchste Tugend, die ἀγάπη zugesprochen wird. Aber das soll nun nach v. Hofmann nicht der Fall sein, sondern plötzlich taucht bei ihm der Begriff der Vollkommenheit als Ausdruck des Zieles auf, das erreicht werden soll: das Eifern nach den größeren Charismen ist der eine Weg, das Jagen nach der Liebe ist der andere Weg zu dieser Vollkommenheit; mit jenem kommt man auf eine gewisse Höhe, mit diesem gelangt man auf eine weit darüber hinausliegende. Der Apostel aber, statt nun allein auf diesen Weg die nach dem Höchsten begehrenden Leser zu drängen, ladet zum Beschreiten beider Wege ein und unterdrückt nur nicht die Be-

merkung, daß von den auf beiden zu erreichenden wünschenswerten Graden der Vollkommenheit der auf dem letzten Wege zu erreichende der höhere sei. Das erweise er in Kap. 13. Indessen zeigt in Wirklichkeit dieses Kapitel sofort gar nicht, daß, wer der Liebe nachjage, noch höher hinaufgelangt sei, als wer den besseren Charismen seinen Eifer zuwendet, am wenigsten daß beides schön und jenes nur noch wertvoller sei, sondern im schroffsten Gegensatze zwischen der Tugend der Liebe und der Kunst der höchsten charismatischen Leistungen spricht er der letzteren allen selbständigen Wert für die Person ab und der ersteren allen Wert zu, was zu der angeblichen Thesis gar nicht stimmt. Und so widerspricht die überhaupt schon in sich widerspruchsvolle Darlegung v. Hofmanns auch der Natur des Textes. Ist es wirklich die Forderung des Apostels, daß die Korinther nach den größten Charismen streben sollen, und sind diese unter den vorher aufgezählten (12, 28) mit einbegriffen, so erwartet man, daß er sie durch spezielle Nennung unter den anderen auszeichne, auf jeden Fall aber, da er V. 29 gesagt hat, daß nicht jedem zu jedem der Zugang offen stehe, daß er, der Apostel und Meister in den Charismen, sage, wie man das machen solle, mit Erfolg ihren Besitz anzustreben. Nach V. 29 und an sich ist das doch wahrlich keine selbstverständliche Kleinigkeit, zu der nur der gute Wille gehört. Die Ausleger zerbrechen sich noch heute, wie seiner Zeit Origenes (in Rom. IV, 649), den Kopf darüber und stellen Reflexionen an über das Ineinandergreifen von göttlichem concursus und menschlicher Selbstanstrengung, und den Korinthern sollte gar kein Unterricht darüber not gethan haben? Ich meine, mit dieser Forderung verpflichtete sich der Apostel, auch den Weg zu zeigen, wie man es anfangen solle, ihr erfolgreich nachzukommen, und wenn wir die Worte *ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι* lesen, so nehmen sie sich aus, als wolle der Apostel dieser Pflicht sofort genügen und, wie die oben citierten griechischen Väter meinten, die Liebe als das sicherste Mittel preisen, um in den Besitz der Charismen zu gelangen. Keineswegs aber erwartet man, daß, nachdem er die in ihrer Allgemeinheit dunkle und nachseiten ihrer Erfüllung durch das Vorhergehende durchaus problematisch gemachte Forderung, nach den besten Charismen zu streben, aufgestellt hat, Paulus die Leser mit Hin-

zufügung einer weitern Forderung überraſche und niederdrücke, welche zu erfüllen viel wichtiger ſei, und daß er eine übermäßig lange Auseinanderſetzung über dieſe nicht erwartete Forderung gebe, nachdem er die dem Zuſammenhang entſprechende bloß berührt hat. Thatſächlich bekümmert er ſich alſo um die Erfüllung der erſten Forderung gar nicht, und indem er obendrein für die andere ſich ſelbſt als Führer anbietet, kann er von den Korinthern nur ſo verſtanden werden, als wolle er ſagen: „Laßt doch das unverſtändige Trachten danach, einer vor dem andern mit größeren Charismen glänzen zu wollen; dabei kommt nichts heraus! Vertraut euch lieber meiner Führung an, ich zeige euch einen Weg, auf dem Größeres erreicht werden kann.“ Aber ſo gewiß dieſe Auffaſſung den Worten V. 31b und Kap. 13 entſpricht, ſo grell widerſpricht ſie dem V. 31a; derſelbe hätte müſſen lauten *μηκέτι ζηλοῦτε*, denn er muß nach dem *καὶ* eine Forderung ausſagen, welche auf derſelben Linie liegt, wie die, zu deren Erfüllung der Apoſtel den Weg zeigen will. Das thut er aber, wenn man die hier gemeinten Charismen den in V. 28 u. 29 genannten gegenübergeſtellt findet als die *μείζονα*: ſtatt nach dieſen jagt nach den größeren (ſo Billroth [1833], S. 183, und vor ihm Morus, deſſen Erklärung ich nicht einſehen konnte). Aber dann mußte der Apoſtel fortfahren: *καὶ ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι*. Gehört aber *ἔτι καθ' ὑπερβολήν* in dieſen Satz mit *καί*, ſo verbietet ſich dieſe ſonſt angemeſſene Faſſung, wonach *καί* Gleichartiges und innerlich Zuſammengehöriges verbindet. Denn jene Worte legen alles Gewicht auf den Gegenſatz innerhalb des Genus; dieſer Gegenſatz ſelbſt iſt aber nicht zu finden. Denn erſt, indem er *καθ' ὑπερβολήν* ſtatt wie anfangs auf *ὁδὸν δείκνυμι*, zuletzt auf ein nicht daſtehendes „Ziel“ bezog, indem er ferner *ὁδός* auf ein dem *ζηλοῦν τὰ χαρίσματα* zwar in Kap. 14, 1, aber nicht hier parallel geſetztes *διώκειν τὴν ἀγάπην* deutete und ſo zwei unterſchiedene Wege herſtellte, das *ζηλοῦν τὰ χαρίσματα*, welches der Text nicht als Weg bezeichnet hat und das *διώκειν τὴν ἀγάπην*, anſtatt deſſen der Text aber nur den rätſelhaften Begriff des „Weges im Superlativ“ bietet, und indem er endlich den im Texte ebenfalls nicht zu findenden Begriff der Vollkommenheit für das Ziel eintrug, dem beide Wege zuführen, konnte

v. Hofmann den Gegenſatz ausfindig machen, der zwiſchen V. 31a und V. 31b ſtattfindet und durch καθ' ὑπερβολήν als ein ſolcher des Grades und Maßes bezeichnet ſein ſoll.

Es genügt aber nicht, bloß die Unthunlichkeit der bisher verſuchten Deutungen von καθ' ὑπερβολὴν ὁδός eingeſehen zu haben, ſondern auch die außerdem noch möglichen muß ich als vergebliche erweiſen, wenn ich jedem künftigen Verſuche, die Worte zuſammenzunehmen, das Recht abſprechen will. Es ſind wenigſtens noch drei, meines Wiſſens bisher nicht verſuchte Deutungen nach griechiſchem Sprachgebrauche im allgemeinen zuläſſig. Da nämlich ὁδός jedenfalls eine ſinnliche Anſchauung repräſentiert, ſo liegt es zuerſt nahe, auch καθ' ὑπερβολήν in derſelben ſinnlichen Sphäre zu ſuchen, aus welcher der Apoſtel den Ausdruck für den Begriff entlehnt hat. Dann iſt ὑπερβολή das Überſetzen über ein Hindernis, ſei es eine Höhe, ſei es eine Tiefe, und καθ' ὑπερβολὴν ὁδός kann im Unterſchiede von anderen ein Weg ſein, der in der Weiſe weiter führt, daß man dabei alle Augenblicke überſetzen, ein Hindernis nehmen muß. Dieſer Sinn iſt hier unbrauchbar, denn es müßte dann ζηλοῦν τὰ χαρίσματα ein ebener Weg ſein, oder es müßte zu den Charismen einen ebenen Weg geben und der Apoſtel daneben nur nicht verſchweigen wollen, daß er noch einen anderen Weg nachweiſen könne, den er aber als mit Schwierigkeiten verbunden zum Gehen nicht empfehlen wolle. Da er nun im Folgenden dieſen Weg gar nicht charakteriſiert, ſo hätte er in V. 31b in müſſigem Spiele auf etwas hingewieſen, was außer Betracht blieb, und durch δείκνυμι etwas verſprochen, was er dann auszuführen vergaß. Da ferner bei Herodot unzweifelhaft ὑπερβολή mit ἀναβολή gleichbedeutend im Sinne von Aufſchub, Verzögerung gebraucht wird, ſo könnte man, den Unterſchied von Paulus und Herodot beiſeite geſetzt, καθ' ὑπερβολὴν ὁδός als einen Weg verſtehen, bei dem man nicht weiter kommt, ſondern alle Augenblicke verſucht wird, das Hingelangen ans Ziel zu vertagen und den Fortſchritt aufzuſchieben. In der That, wenn die Liebe der Weg zur charismatiſchen Begabung wäre, den die Leſer gehen ſollen, ſo könnte man dieſen Weg als einen ſolchen mit beſtändigem Hinausſchieben begreifen, da über dem beſtändigen Trachten, im alltäglichen Verkehre und all ſeinen bunten

Zwischenfällen und Verhältnissen vor allem der Pflicht der Nächstenliebe zu genügen, das eigentliche Ziel, nämlich die charismatische Begabung, welche nur so erlangt werden kann, an Interesse verlieren muß. Entweder findet der Mensch am Thun der Liebe dann ein unverhofftes Genüge, gegen welches die Erlangung charismatischer Begabung zurücktritt, oder die Aufgaben der Liebe sind so schwer zu erfüllen, daß er es immer mehr aufgiebt, an das dadurch bedingte Ziel zu kommen. Aber auch dieser Sinn ist im Zusammenhange untauglich. Denn da das καὶ ἔτι vorausſetzt, daß es noch einen andern, den Lesern schon bekannten Weg giebt, der gerade und ohne Verzug zum Ziele führt, so hätte der Apostel den Weg, den er sie zu beschreiten einladen will, genau so charakterisiert, wie er es mußte, um die Leser davon abzuschrecken. Nicht ihm, sondern nur der Ungeduld der Leser konnte der von ihm angepriesene Weg als ein solcher des beständigen Hinausschiebens erscheinen, und Sinn hätte diese Bezeichnung dann, wenn der Apostel diese Stimmung der Korinther etwa wie 2 Kor. 12, 16 zeichnen wollte: „Ihr eifert schon um das Größte, und nun komme ich noch, um euren Eifer durch Nachweisung eines lediglich Verzögerungen mit sich bringenden Weges lästig zu fallen.“ Dann würde er aber gesagt haben: ζηλοῦτε δὲ ἤδη τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα, κἀγὼ ἔτι καθ᾽ ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.

Endlich drittens kann, da ὑπερβολή von Isokrates an nachweislich eine aparte Form der Rede bezeichnet, einen λόγος, wie ihn spätere Rhetoren definieren, ὑπεραίρων τὴν ἀλήθειαν ἐμφάσεως ἢ ὁμοιώσεως ἕνεκα (vgl. H. Stephani Thesaur., vol. VIII, p. 184 der Pariser Ausgabe 1865), καθ᾽ ὑπερβολὴν ὁδός eine hyperbolische Methode sein. Mich hat sehr gewundert, diese Bedeutung von denjenigen Auslegern nicht angewandt zu sehen, welche καθ᾽ ὑπερβολήν auf δείκνυμι beziehen. Denn wenn irgendetwas, so ist der Anfang des 13. Kapitels eine hyperbolische Rede (vgl. Heinrici, S. 414). Die Wirklichkeit (ἡ ἀλήθεια) des vom Apostel geübten Zungenredens wird hier ὁμοιώσεως ἕνεκεν gesteigert zu der idealen Höhe einer Beherrschung der Menschen- und Engelsprachen und ebenso die der andern vergleichbaren Charismen, und wer aus den Registern der Masora

die Aufmerksamkeit der alten Rabbinen auf die rhetorische Formverschiedenheit der Rede und der Schlußfiguren kennen gelernt hat, der wird nicht zweifeln, daß dem Paulus wie die Figur des μετασχηματισμός (1 Kor. 4, 6), der ἀλληγορία (Gal. 4, 24), so auch die der ὑπερβολή bekannt gewesen sei. Aber allerdings eine „hyperbolische Methode" kann Paulus nicht gesagt haben, da dieses eine Methode der Rede ist, bei welcher Hyperbeln gebraucht werden, die Korinther aber hier keinen Unterricht in der stilistischen Technik verlangen, sondern in der Methode, sich die größten Charismen anzueignen.

Anders, wenn die Worte zu δείκνυμι gehören und die hyperbolische Form des Nachweises in Kap. 13 ankündigen sollen. Leider duldet dieses aber der Zusammenhang mit dem Früheren nicht. Denn καὶ ἔτι würde wieder andeuten, Paulus habe schon einmal in schlichten und geraden Worten die Weise beschrieben, wie die größten Charismen zu erlangen seien, und unternehme es nun der stilistischen Übung oder der besseren Einschärfung wegen noch einmal in uneigentlicher, übertreibender Form. Auch die andere Weise der Deutung nach Herodoteischem Sprachgebrauche auf die Verbindung der Worte mit δείκνυμι angewandt, ergiebt keinen Sinn, wenn man nicht wieder, wovon der Wortlaut abrät, den Paulus aus der Seele der ungeduldigen Korinther sagen lassen will: „Ihr brennt vor Eifer nach den größten Gaben, und derweilen bin ich noch lediglich, um aufzuhalten, dabei beschäftigt, euch über den Weg zu unterrichten." Besser sind aber die bisher wirklich vertretenen Deutungen des mit δείκνυμι verbundenen καθ' ὑπερβολήν auch nicht, selbst wenn man von ihrer philologischen Unzulässigkeit absieht. Denn sagt Paulus: „überflüssigerweise zeige ich euch noch den oder einen Weg" (so z. B. Grotius: „ex superabundanti"), so ist erstens überhaupt den Weg zu zeigen, nach der gewaltigen Forderung ζηλοῦτε τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα nicht überflüssig, weder für die Korinther, noch für Paulus, und zweitens vertrüge sich der unvergleichliche Eifer, mit dem in Kap. 13 die Liebe empfohlen wird, gar schlecht mit der Erklärung, daß Paulus hier ein überflüssiges Werk thue (vgl. u. a. Heinrici, S. 411). Sagt er aber „in einer überaus vortrefflichen

Weiſe", ſo würde ſich dieſer Ausdruck des ſelbſtzufriedenen Behagens an einer noch weiteren (ἔτι) in petto gehabten Darſtellung nicht bloß an ſich ſeltſam ausnehmen, ſondern der Apoſtel müßte auch ſchon vorher eben dieſelbe Sache in anderer Weiſe empfohlen haben. Empfiehlt er aber eine andere Sache in Kap. 13 als vor 12, 31b, ſo ſtehen ſich zwei gezeigte Sachen gegenüber, nicht aber zwei Arten des Nachweiſes einer und derſelben Sache. Man thut alſo unter allen Umſtänden gut, καθ' ὑπερβολήν das bleiben zu laſſen, was es nach dem häufigen Gebrauche von ὑπερβάλλειν, ὑπερβάλλων, ὑπερβαλλόντως, ὑπερβολή und καθ' ὑπερβολήν bei Paulus immer iſt, nämlich Ausdruck für die Setzung eines Qualitätsbegriffes oder der Intenſität eines Geſchehens allen anderen Graden gegenüber im Superlativ (vgl. z. B. Oſiander z. d. St.), oder im Maße der Unvergleichlichkeit. Dann geſtehe man aber zu, daß da weder vorher von einer ὁδός, noch von einem δεικνύειν in irgendeinem Grade eine Qualität oder Intenſität ausgeſagt iſt, καθ' ὑπερβολήν mit ὁδὸν δείκνυμι ὑμῖν verbunden jedes klaren Sinnes entbehrt und als Ausdruck für den im Zuſammenhange intendierten Gedanken ſich nicht rechtfertigen läßt. Entweder alſo hat der Apoſtel hier, wo ihm offenbar die Gedankenverknüpfung von beſonderer Wichtigkeit iſt, ſich gegen die Erwartung konfus ausgedrückt, oder der angebliche Satz des Apoſtels iſt ein im Kopfe nur der jetzigen Leſer exiſtierendes Phantom; und nicht er, ſondern irgendein alter Leſer hat ihn gebildet. Das erſtere anzunehmen, bin ich bei der Verſtandesſchärfe des Paulus und der im allgemeinen ſtets zu beobachtenden Berechnung ſeiner Worte auf den Effekt nicht geneigt, das andere aber hoffe ich darthun zu können. Dazu bedarf es aber einer genaueren Prüfung des überlieferten Textes, als ſie bisher angeſtellt worden iſt.

Es fragt ſich dabei vor allem um das, was an Varianten in den Zeugen vorhanden ſei, die als wirkliche Lesarten in Betracht kommen. Ich ſcheide hier zunächſt die in den neueren kritiſchen Ausgaben vermißte Form ὅλον für ὁδόν aus, weil ich an ihre Exiſtenz nicht glaube. Sie findet ſich bei Mill notiert, aber als wirklich exiſtierend nur auf das Zeugnis von Curcelläus (de Courcelles). In der That ſteht ſie in deſſen Ausgabe von 1658

unter dem Texte, aber infolge eines Mißverſtändniſſes oder einer Flüchtigkeit. Sie iſt nämlich nichts anderes als eine Konjektur des Cl. Salmaſius, die in dem Buche „de foenore trapezitico“ (Leiden 1640), p. 344 ausdrücklich als ſolche (ex conjectura) neben einer wirklichen handſchriftlichen Variante zu ἔτι (ex vetustissimo codice) vertreten wird, um die kranke Stelle zu heilen. Curcelläus nun, der neben der letzteren in gleicherweiſe auch jene anführt, hat offenbar das ex conjectura überſehen und auch ὅλον für eine in jenem Codex geſchriebene Form gehalten.

Eine zweite Differenz ſcheinbar untergeordneter Natur iſt die, daß das Brüderpaar, der Cambridger Codex F und der Boernerianus (G), letzterer auch im lateiniſchen Texte ὁδὸν δείκνυμι ὑμῖν darbieten, die Maſſe der anderen Handſchriften dagegen ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. Welche Stellung die urſprünglichere ſei, läßt ſich gerade hier nicht durch die Menge der älteſten Codices entſcheiden. Denn bei der Ähnlichkeit von υμιν und (δεικν)υμι, kann urſprüngliches δεικνυω υμιν in δεικνυμι zuſammengeleſen und dann ein nicht zu entbehrendes ὑμῖν vor δείκνυμι eingeſchoben ſein, und es kann urſprüngliches δείκνυμι für δεικνύω ὑμῖν = δείκνυμι ὑμῖν genommen und das dann überflüſſige ὑμῖν vor δείκνυμι getilgt ſein. Ebenſo gut kann ſich aber auch Verſchiedenheit der Auffaſſung darin kundgeben. Im einfachen Satze iſt die natürliche Stellung δείκνυμι ὑμῖν ὁδόν, mit ὑμῖν an der unbetonteſten Stelle in der Mitte; dieſe war dem Paulus um ſo natürlicher, als für ſein hebräiſches Sprachgefühl die obliquen Perſonalpronomina nur unſelbſtändige Anhängſel des Verbs ſein mußten. Die natürliche Ordnung der Worte verſchiebt ſich aber, ſobald, wie hier auf alle Fälle geſchehen iſt, das Objekt den Satzton auf ſich zieht dann tritt es an die Spitze, und dann kann ὑμῖν entweder nach hebräiſcher Weiſe Anhängſel an δείκνυμι bleiben oder es wird ihm nach Analogie des einfachen Satzes die unbetonte Stelle in der Mitte gewahrt. Vergleiche ich nun die durch Vorderbetonung verſchobenen Sätze gleicher Art: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα (3, 2), οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα (4, 4), μυστήριον ὑμῖν λέγω (15, 51), κρῖμα ἑαυτῷ ἐσθίει (11, 29), τοῦτο ὑμῖν λέγομεν (1 Theſſ. 4, 15), ſo muß die Ordnung ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι als diejenige anerkannt werden, welche dem Paulus

natürlich war, wenn er ὁδόν für sich betonen wollte. Faßte er dagegen ὁδὸν δείκνυμι als einen Begriff, wie es nach der Umschreibung προοδηγήσω durch Theodorus in der alten Kirche stellenweise wenigstens geschehen ist, so mußte die Einheit des Tones δείκνυμι vor ὑμῖν heraufziehen, und welcher Leser diese Auffassung hatte, mußte prädisponiert sein für den unmittelbaren Übergang von ὁδόν zu δείκνυμι.

Eine wichtigere Verschiedenheit ist drittens, daß die die letztere Stellung vertretenden Handschriften mit ihren Lateinern, desgleichen die beiden zusammengehörigen D und E u. a. auch die Vulgata (aber nicht der amiatinische Text) κρεισσονα, κρισσονα darbieten, dagegen Alex., Vat., Sin., c. Ephr. und der amiatinische Text der Vulgata μείζονα. Hier kann nicht mit der Bemerkung v. Hofmanns entschieden werden, μείζονα sei aus Kap. 13, 13; 14, 5 eingetragen. Man kann ebenso gut umgekehrt sagen und mit mehr Recht: geht des Apostels Darlegung in Kap. 13 darauf hinaus, die größte aller christlichen Tugenden in der Liebe aufzuzeigen, und bezeichnet er den προφητεύων nicht als den nützlicheren, sondern als den größeren, so muß dem Ehrgeize der Leser offenbar das Größte und nicht das Nützlichste vorher vorgehalten worden sein. Schon Rückert erkannte, daß die Differenz der Texte mit der Verschiedenheit der Auffassung von ζηλοῦτε, ob Indikativ oder Imperativ, zusammenhänge. In der That haben nämlich diejenigen Väter, welche hier eine Aussage und nicht eine Forderung sehen, nicht κρείσσονα, sondern μείζονα. So sagt Photius (ich kann wieder nur die obengenannte lateinische Übersetzung der catenae citieren) ausdrücklich, wegen der verneinenden Frage in V. 29 u. 30 dürfe man nicht annehmen, ζηλοῦτε sei ein Imperativ, sondern per interrogationem dictum esse: aemulamini dona potiora? necdum vobis persuasimus, ne graviter feratis quod acceperitis minora, sed adhuc amatores ac aemulatores (ζηλοῦτε) majorum estis? Hier zeigt der Gegensatz von minora und maiora die zweifellose Gewißheit des Auslegers, daß μείζονα im Texte stand. Und früher Theodorus Mopsv., omnino maiora desideratis dona? (si id cupitis) — — ad ea quae excellenter maiora sunt viam ostendo (in derselben Catenenausgabe, der der grie-

chiſche Text bei Tiſchendorf entſpricht: *ὅλως γὰρ ἐφίεσθε τῶν μειζόνων χαρ., εἰ ὄντως ἐφίεσθε κτλ.*). In noch älterer Zeit nahm man keinen Anſtoß an der Verbindung von *ζηλοῦτε* als Imperativ mit dem Objekte *τὰ μείζονα*, wie man aus dem Satze ſehen kann, den Origenes zu Röm. 9 (IV, 649) aus 12, 31 und 14, 1 zuſammenſetzt: „aemulamini autem dona majora, magis autem ut prophetetis“. Hier beweiſt, wie der Zuſammenhang, ſo auch das ut, daß er wie 14, 1, ſo auch 12, 31 *ζηλοῦτε* als Imperativ faßte. Überdies nennt er den Satz 12, 31ª an einer anderen Stelle *τὸ ὑπὸ Παύλου προστεταγμένον* (IV, 77); aber wenn man nun weiter lieſt: *ζηλοῦτε τὰ χαρίσματα κρείττονα, μείζονα δὲ τῶν χαρισμάτων τὸ καὶ πάντων προτεταγμένον*, ſo ſieht man, daß hier ſchon ein ſpäterer Leſer dem anderen Bibeltexte zuliebe *κρείττονα* für *μείζονα* eingeſetzt hat, während doch Origenes ſelber, wie die Fortſetzung deutlich beweiſt, in welcher er das Wort *μείζονα* auf das allen Vorgeordnete, und zwar auf den in 12, 8 von Paulus vorangeſtellten *λόγος σοφίας* deutet, dann folge erſt (*καὶ τούτῳ ἕπεται*) *λόγος γνώσεως*, nur *μείζονα* geſagt haben kann. Daß im Texte beide Male *μείζονα* ſtand, geht nicht bloß aus in Matth. III, 647 hervor, wo Huet. potiora überſetzt, und in Joann. IV, 418, wo Rufin. meliora hat (wie II, 141), der griechiſche Text aber *μείζονα*, ſondern auch aus der ſonſt ganz verkehrten Überſetzung des Ambros. Ferrarius, der beide Male dasſelbe Wort wiedergiebt: „utiliora, quibus-utilius est illud, quod omnibus etiam praeponitur“. Origenes nämlich will den Ausdruck *τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα* erklären, indem er ſagt, unter *μείζονα* der Charismen verſtehe Paulus das, was er in der Aufzählung V. 8 auch allen vorangeſtellt habe und das ſei (*ὅπερ ἐστίν*) *λόγος σοφίας*. Der Überſetzer aber, der ſich durch den gewöhnlichen Bibeltext zu der Wahl von utiliora und utilius hat beſtimmen laſſen, macht daraus etwas ganz anderes, als vergleiche Origenes mit den *χαρίσματα μείζονα* den *λόγος σοφίας* als etwas noch Größeres, „quibus charismatibus utilius illud est“, als ob es hieße *μείζονα δὲ τῶν χαρισμάτων τούτων* (sc. *τῶν μειζόνων*).

In ſpäterer Zeit aber nahm man an *μείζονα* Anſtoß. Denn

man ging von derſelben Vorausſetzung aus, wie die eben Genannten, daß die *χαρίσματα* unter den V. 29 u. 30 Aufgezählten zu ſuchen ſeien; dann ſchien aber der Apoſtel im Widerſpruch mit der in V. 29 u. 30 liegenden Mahnung, daß ſie mit dem Geringeren zufrieden ſein ſollten (ſ. oben Photius), den Ehrgeiz der Korinther geradezu herauszuforderu, indem er ſie doch nach dem Größten trachten hieß. Da er aber die Liebe empfiehlt, welche nach dem Förderlichſten und Nützlichſten trachtet, während der Ehrgeiz nach dem Größten, ſo mußte er etwas gemeint haben, was man ſonſt *κρείττονα* nennt und nicht *μείζονα*, und man durfte die in ſeinem Sinne allein richtige Deutung, um falſche Auffaſſung ſofort auszuſchließen, in den Text ſelbſt einſetzen. Daß es ſich ſo verhalte, ſieht man aufs deutlichſte an Chryſoſtomus, deſſen vielcitierte Worte: *καὶ οὐκ εἶπε τὰ μείζονα, ἀλλὰ τὰ κρείττονα τ. ἐ τὰ χρησμώτερα* mit Unrecht für die Leſung *κρείττονα* angeführt worden ſind. Ich behaupte umgekehrt, daß er nur von der Leſung *μείζονα* wußte, und daß man erſt ſpäter die recipierte Lesart in ihm bezeugt finden wollte (dieſes ſcheint auch, wie ich nachträglich ſehe, Heinrici, S. 411 zu meinen). Er ſagt nämlich, mit dem Imperativ *ζηλοῦτε*, mit welchem Paulus *τὴν παρ᾽ ἐκείνων σπουδὴν ἀπαιτεῖ*, deute derſelbe den Korinthern abſichtlich an, daß ſie es ſelbſt ſchuld haben, wenn ſie nur der *ἐλάττονα* teilhaftig geworden ſeien. Da nun der Gegenſatz zu *κρεῖττον* iſt *χεῖρον, ἧττον*, der zu *μεῖζον* aber *ἔλαττον*, ſo muß Chryſoſtomus den Text mit *μείζονα* im Auge gehabt haben, um ſo mehr, als er nach gewöhnlicher Auffaſſung ja gleich darauf hervorgehoben haben ſoll, daß Paulus nicht an den in *ἔλαττον* und *μεῖζον* liegenden Gegenſatz der Größe, ſondern an einen andern denke. Was konnte ihn denn außer der Zwang des thatſächlichen Textes bewegen, das irreführende *ἔλαττον* ſelber mutwillig herauszugreifen? Sagte aber Paulus *κρείττονα*, ſo war gar kein Grund zu der Bemerkung, er ſage nicht *μείζονα*, und dieſes dann ohne Erklärung dem *κρεῖττον* mit Erklärung gegenüberzuſtellen. Er hätte müſſen ſagen: *εἶπε δὲ τὰ κρείττονα τ. ἐ. οὐ τὰ μείζονα, ἀλλὰ τὰ χρησιμώτερα*, wo dann erſt recht unbegreiflich wäre, welcher Dämon ihn vorher hat *τὰ ἐλάττονα* ſagen laſſen. In Wirklichkeit wollte

aber Chryſoſtomus den Paulus dafür rechtfertigen, daß er gebiete, τὰ μείζονα zu verfolgen, indem er ſagte, Paulus verſtehe darunter nichts anderes als das Beſſere, dem Gemeinleben Förderlichere, welches zu erſtreben Sache der Liebe, nicht das Glänzendere, Vornehmere, welches Sache des ſelbſtiſchen Ehrgeizes iſt, und er ſchrieb deshalb: καὶ οὐκ εἶπε τὰ μείζονα ἀλλὰ ἤ (oder wie ſonſt im Montfauconſchen Texte: ἀλλ᾽ ἤ) τὰ κρείττονα τ. ἐ . . τὰ χρησιμώτερα, d. h. auf deutſch: „und mit τὰ μείζονα (im Gegenſatze zu ἐλάττονα) bezeichnet er nichts anderes als was ſonſt τὰ κρείττονα d. h. das Nützlichere heißt.“ Die vulgäre Lesart beruht lediglich auf einer Verwechſelung von *ALLHTA* mit *ALLATA* (d. i. *H* = *A*) und durch dieſe iſt der wie ſonſt, ſo auch hier mit Theodor zuſammengehörige und für μείζονα zeugende Chryſoſtomus wider ſeinen Willen zum Patron der Leſung κρείττονα geworden. Damit iſt aber die Frage, was urſprünglich und was nicht urſprünglich ſei, entſchieden. Wenn hiſtoriſch nicht κρείττονα, wie v. Hofmann es meint, ſondern μείζονα für alle diejenigen anſtößig war, welche ζηλοῦτε für einen Imperativ anſahen, und wenn μείζονα deshalb von ihnen durch κρείττονα gedeutet wurde, wenn ferner wegen ſeiner Unverträglichkeit mit V. 29. 30 um des feſtſtehenden μείζονα willen ζηλοῦτε als fragender Indikativ (Photius) oder ζηλοῦτε δέ in ζηλοῦτε γάρ umgedeutet wurde (ſo Theodor), ſo iſt es zweifellos, daß κρείττονα eine exegetiſche Emendation und das nach dem Zeugnis von 13, 13 unzweifelhaft von Paulus ſelbſt intendierte μείζονα die urſprüngliche Lesart ſei.

Um ſo wichtiger wird viertens die von den Auslegern meiner Erinnerung noch gar nicht beachtete Differenz zwiſchen denjenigen Handſchriften, welche κρείττονα vertreten. Ich meine nicht die, daß G für ετι vielmehr ετει und F ειτει darbieten, was nach dem von mir zu Röm. 5, 6 Beigebrachten (Korrekturen zum Römerbriefe, S. 157 f.) ebenſowenig gegen ετι beweiſt, wie die Schreibung ετι überall für den Sinn adhuc, ſondern daß dieſe beiden Codices, der letztere auch mit ſeinem lateiniſchen Texte, und die Lateiner von D und E das καί nicht haben, welches in ihren Genoſſen auf κρείττονα folgt. Verbindet man hiermit die an-

dere Wahrnehmung, daß F. G. zwar das τά hinter χαρίσματα haben, denn in F. iſt es nachgeholt, nachdem von μα(τα) zu τά übergeſprungen war, aber nicht das vor χαρίσματα, ſo erhalten wir hier einen mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden Text, deſſen Sinn ganz anders klar iſt, als der bei uns übliche. Er lautet nämlich: ζηλοῦτε δὲ χαρίσματα τὰ κρείσσονα ἔτι καθ' ὑπερβολήν· ὁδὸν δείκνυμι ὑμῖν. Hier ſteht einander das Streben und das Führen in angemeſſener Weiſe gegenüber, das Wünſchen mit Eifer und die Anweiſung zur Befriedigung, ὁδὸν δείκνυμι iſt ein Begriff, ὑμῖν ſteht richtig am Ende, und wenn auch der Mangel eines καὶ oder κἀγώ vor ὁδόν die Vergeſellſchaftung der Sätze wie eine abrupte Aneinanderreihung erſcheinen läßt, ſo iſt doch zweifellos ζηλοῦτε bis ὑπερβολήν ein einziger Heiſcheſatz, der als Bedingung gedacht, ſeinen Nachſatz in ὁδὸν δείκνυμι ὑμῖν hat. „Eifert aber, ſtatt um die in V. 29. 30 genannten Charismen, nach ſolchen, welche noch unvergleichlich beſſer ſind. Eine Anweiſung gebe ich euch: Falls ich u. ſ. w.“ Da wird durchaus korrekt unter Anwendung des allgemeinen Begriffes der wünſchenswerten Ausſtattung mit Tugenden und Künſten (χαρίσματα) das, was der Apoſtel im Folgenden empfiehlt, Glaube, Hoffnung und allen voran Liebe, als ohne alle Vergleichung beſſere Ausſtattung derjenigen gegenübergeſtellt, welche in den pneumatiſchen Gaben beſteht; und mit gutem Grunde, denn ſie verhalten ſich wie bleibender Wert der Perſon und wie vorübergehende ausgezeichnete Funktion der Organe, liegen alſo auf völlig verſchiedenen Gebieten, und ſind deshalb nicht bloß κρείττονα ἔτι, ſondern κρείττονα ἔτι καθ' ὑπερβολήν. Hier rechtfertigt ſich erſtens ἔτι, welches vor oder hinter dem Comparativ ſtehen kann und angiebt, daß nicht etwa bloß ebenſo gut, ſondern auch noch beſſer, als das von den Leſern erſtrebte, dasjenige ſei, was der Redende erſtrebt wiſſen will, und zweitens καθ' ὑπερβολήν, welches nachträglich das zunächſt allgemein geſetzte Beſſerſein als das denkbar größte bezeichnet. Iſt alſo dieſer Text auch nicht der urſprüngliche, wie wir bei der Frage nach dem höheren Alter von μείζονα oder von κρείσσονα geſehen haben, ſo iſt er doch ein reiner, während derjenige, der κρείσσονα καὶ ἔτι hat und auch der ſonſt urſprünglichere, welcher μείζονα καὶ ἔτι bietet, weil ſie nach der

früheren Ausführung gar keinen Sinn geben, als gemischte angesehen werden müssen.

Dann fragt sich nur noch, welches der reine Text in derjenigen Klasse von Zeugen sei, welche καὶ haben, sei es nun nach κρείσσονα, sei es nach μείζονα und wie sich derselbe zu dem eben ermittelten verhalte. War das ἔτι nur zu begreifen ohne καί, andrerseits aber der Mangel des καί eine Erschwerung des Verständnisses der Satzverbindung, so muß der reine Text der καί bietenden Klasse eine andere Fassung von ἔτι als = adhuc gehabt haben. Ich hatte dieses längst erkannt und in dem εἴ τι des cod. Claromontanus den urkundlichen Beweis dafür gefunden, ehe ich bei Wolf (Curae ad h. l.) und Wetstein las, daß schon der Scharfsinn des Salmasius vor über 200 Jahren in dem oben angeführten Werke ἔτι durch εἴτι ersetzt habe. Den rechten Sinn und Erfolg bei den Auslegern verfehlte er freilich, indem er εἴτι καθ' ὑπερβολὴν ὅλον herstellen wollte, wovon das letzte nur Konjektur war, und wobei der Satz ὑμῖν δείκνυμι eine unerträgliche Kahlheit erhielt. Dagegen hatte er εἴτι in vetustissimo codice bibliothecae Puteanae gefunden, über den ich in den Übersichten mehrerer großer kritischen Ausgaben unserer Zeit vergebens Auskunft suchte. Indessen die von Salmasius (p. 138) aus demselben Codex angeführte Lesart zu Röm. 1, 29 und die p. 411 zu 1 Tim. 3, 1 ἀνθρώπινος statt πιστός wiesen mich sofort auf den Clarom., und im zweiten Bande des Pariser Katalogs der biblischen Handschriften (Paris 1740, p. 19) fand ich denn auch ausdrücklich unter Nr. 107 diesen Codex des Beza als Puteanus bezeichnet, weil er aus der Sammlung der Herren du Puy in die königliche Bibliothek übergegangen ist. Ich erwähne dieses, damit nicht ein andrer Laie gleich mir sich zu der Meinung verleiten lasse, der vetustissimus codex des Salmasius sei ein anderer als der Clarom. und habe sich seither der Kenntnis entzogen, während doch nur in den heute tradierten Notizen über den Clarom. und seine Geschichte dasjenige Zwischenstadium zwischen Beza und der Königl. Bibliothek als Besitzern ausgelassen ist, in welchem derselbe den du Puy gehörte *) Jeden-

1) Hinterher habe ich freilich aus Tischendorfs Ausgabe des Cod.

falls iſt καὶ εἴ τι der reine Text in denjenigen Handſchriften mit κρείττονα, welche hinter dieſem Worte überhaupt ein καί haben.

Er iſt es aber auch in denjenigen mit μείζονα καί geweſen, wie die Auffaſſung dieſes Satzes in ihnen durch Theodorus noch heute unzweideutig zu erkennen giebt. Wenn derſelbe nämlich (in den Catenen, welche ich, da die Cramerſche Ausgabe derſelben und die Fritzſche der Fragmente des Theodorus von 1847 hier nicht zu haben waren *), griechiſch nur ſo weit anführen kann, als der Paſſus bei Tiſchendorf, Nov. Test. ed. VIII. II, 534 abgedruckt iſt) ſagt V. 31a: ζηλοῦτε δὲ κτλ. ſtehe für: ὅλως γὰρ ἐφίεσθε τῶν μειζόνων χαρισμάτων· εἰ ὄντως (beſſer als ὅλως = omnino der lateiniſchen Überſetzung des Possinus) ἐφίεσθε, ἐγὼ ὑμᾶς ἐπὶ ταῦτα προοδηγήσω· τοῦτο γὰρ ἐπήγαγεν· καὶ ἔτι (lies εἴτι) καθ' ὑπερβολήν, ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι h. e. (nach der lateiniſchen Überſetzung) ad ea quae excellenter majora sunt viam ostendo, ſo meine ich nicht gerade in dem εἰ ὄντως ἐφίεσθε das urſprüngliche εἴτι wiederzufinden. Denn Theodorus will durch die beiden Sätze, die er für ζηλοῦτε δέ bildet: „ihr begehrt ja überhaupt nach den größten Gaben", und „wenn ihr wirklich danach begehrt" nur ausdrücken, daß der Satz, welcher einfach für ſich genommen die erſtere Bedeutung habe, hier durch den Nachſatz (τοῦτο γὰρ ἐπήγαγεν· καὶ κτλ.) des Inhalts: „ſo werde ich ſelbſt euch zu ihnen führen" (ἐγὼ ὑμᾶς ἐπὶ ταῦτα προοδηγήσω) eine Modifikation erhalte, welche ihm die zweite Bedeutung verleihe und in dieſer ſchwebe er bei dem Nachſatze der Seele des Redenden und Hörenden vor, genau wie bei Theophylakt, der nach καί einfügt: ἐὰν ὅλως ζηλωταὶ ὑπάρχητε, δείξω ὑμῖν. Er dachte alſo die Worte ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα vom Apoſtel mit dem Tone einer Frage nach der Anerkennung dieſes aus ihrer Seele gebildeten Satzes durch die

Clarom. vom Jahr 1852, p. XXVIII, geſehen, daß dasſelbe nicht unbekannt geblieben iſt. Da dieſelbe aber nicht jedem zugänglich iſt, habe ich das Obige ſtehen laſſen.

*) Nachträglich habe ich das letztgenannte Werk einſehen können, aber es enthält gar keine hierher gehörige Bemerkung.

Leſer geſprochen, um für den ſicher in Ausſicht genommenen Fall, daß ſie ſich dazu bekennen, das Verſprechen der Führung hinzuzufügen (*καί*). Wohl aber ergiebt ſich, daß Theodorus nicht *καὶ ἔτι*, wie der Catenenſchreiber im Blicke auf ſeinen Bibeltext es verſtehen mußte, ſondern *καὶ εἴτι* im Texte fand, aus der Art, wie er den mit *καί* eingeleiteten Nachſatz umſchreibt. Nackt bedeutet er ihm ſoviel wie: „ſo will ich euch dazu hinführen, euch dahin als Führer vorangehen". Da iſt die Beziehung auf das Objekt des Vorderſatzes ganz allgemein durch *ἐπὶ ταῦτα* ausgedrückt. Aber er will dieſes nur als allgemeine Umſchreibung der Beziehung des Nachſatzes zum Vorderſatze angeſehen wiſſen, da er ſofort die wirkliche Geſtalt des Nachſatzes mit ſeiner in concreto andersartigen Rekapitulation des vorderſätzlichen Objektes folgen läßt. Wenn er dabei nun denſelben folgendermaßen überſetzt: „[ad] ea quae excellenter maiora sunt viam ostendo", ſo iſt erſtens klar, daß er hinter *καθ' ὑπερβολήν* den Begriff des *μείζονα* ergänzt und jenen Ausdruck als Maß des Größerſeins gefaßt hat, zweitens, da er kein *ἔτι* ausdrückt, ſtatt deſſen geleſen haben muß, was allein *καθ' ὑπερβολήν* zu einem Ausdrucke ſtempeln konnte, der ſich von ſelbſt durch *μείζονα* ergänzte und geeignet war, das Objekt des Begehrens und des Nachweiſes für die Begehrenden zu bezeichnen, nämlich *εἴτι*. Bekanntlich wechſelt dieſes bei Aufzählungen und Zuſammenfaſſungen im Griechiſchen mit *ὅσα* (vgl. z. B. Xenoph., Anab. II, 5, 36) und insbeſondere bedient ſich Paulus desſelben in dieſem Sinne gerne, ſo daß es nicht zu verwundern iſt, wenn Theodorus dieſes *εἴ τι καθ' ὑπερβολήν* mit *τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα* nach Phil. 4, 8 auf eine Stufe ſtellte und ſo deutete: „Ihr wollt aber gern zu den größeren Gaben gelangen? Laßt es nur in Wahrheit ſo ſein (*ὄντως*)! und (*καί*) was irgend es (nämlich größer) im Überſchwange iſt, dazu (*ἐπὶ ταῦτα*) will ich euch als Führer vorangehen." Da nämlich die Formel *εἴ τι* auch in ſolchen Fällen, wo ſie unſerem „was irgend" entſpricht, die urſprüngliche Natur der Bedingung nicht verliert, unter welcher der auf ſie bezogene Satz gilt, ſo braucht bei ihr nicht wie beim nominalen Ausdrucke die Beziehung ihres Begriffes als Subjekts oder als eines obliquen Kaſus zum Hauptſatze noch beſonders ausgedrückt zu

werden, sondern der Leser kann sie ergänzen, wie z. B. 1 Tim. 3, 1; 1, 10; Phil. 2, 1, und so mochte Theodorus getrost diese Objektsumschreibung für das προοδηγεῖν durch ἐπὶ ταῦτα rekapitulieren. Indessen er mag das εἴ τι auch anders gefaßt haben, nämlich in einer Weise, welche ihm den Satz εἰ ὄντως ἐφίεσθε eingab; der vollständige griechische Text kann vielleicht darüber entscheiden, jedenfalls zwingt der lateinische mich einstweilen anzunehmen, daß er zu εἴ τι καθ' ὑπερβολήν nichts anderes außer μεῖζον (χάρισμα) ergänzte, als ἐστίν, ohne mich darum zu quälen, ob diese Ergänzung im Sinne des Paulus lag.

Existierte aber nach diesem allen für den Text mit καί die Schreibung εἴ τι und die Deutung εἴ τι in Ansehung des auf καί folgenden Wortes, so kann die Schreibung und Deutung desselben = ἔτι, da sie keinen zusammenhangsmäßigen Sinn giebt, ebenso wenig für ἔτι = adhuc in der Urschrift beweisen, wie das ειτει in F. für εἴτε = siquid, da diese Wörter in der Aussprache und in der Orthographie beständig verwechselt wurden. Daß aber die Schreibung ἔτι eine so große Verbreitung fand, erklärt sich aus dem Einflusse des anderen Textes ohne καί, bei welchem ἔτι durch die Zugehörigkeit zum Komparativ κρείττονα eine klare und zweifellose Bedeutung hatte. Wir haben also auch hier einen reinen und einen gemischten Text zu unterscheiden. Der reine lautet τὰ μείζονα (κρείττονα Clar.) καὶ εἴτι, der gemischte τὰ μείζονα καὶ ἔτι. Es fragt sich nun, wie der reine Text mit καί sich zu dem reinen ohne καὶ verhält. Daß der letztere unter dem Einflusse solcher Auslegung, wie sie Chrysostomus gab, in Ansehung des Wortes κρείττονα an Stelle der μείζονα des andern als emendiert anzusehen sei, fanden wir schon oben. Um so auffälliger ist es, daß gerade der Clarom. (olim Puteanus), der dieses κρείττονα hat, zweifellos καὶ εἴ τι darbietet; fehlte das καί, so würde man ohne Anstand ἔτι sprechen und es ebenso deuten, wie das ετει und ειτει in G. und F. Es muß sich also auf dem engen Gebiete dieser Familie mit κρείττονα der Streit entscheiden, nicht ob καὶ ἔτι oder ἔτι, sondern ob ἔτι oder καὶ εἴ τι die ursprünglichere Gestalt dieses emendierten Textes sei, denn nur im einen oder im anderen dieser letzteren Fälle ergiebt sich brauchbarer Sinn, und bei der Stammverwandtschaft gerade dieser Codices

muß aus ihrem Archetypus entweder *καί* durch Verſehen ausgelaſſen und dann *ει τι* = *ἔτι* gedeutet, oder es muß ein *καί* falſch aus jenem herausgeleſen und dann *ετι* = *εἴτι* gedeutet worden ſein. Graphiſch läßt ſich dieſes ſehr leicht anſchaulich machen, weil *κρείττω* und *κρείττονα* in dieſen Codices beſtändig wechſeln. Stand alſo im Archetypus *κρειττοναειτει*, ſo konnte dieſes *κρειττοκα(ι) ειτι* (D) entziffert werden; ſtand aber dort *κρειττωκαιειτι*, ſo konnte daraus *κρειττωνα ετι* (findet ſich doch ſelbſt auf Inſchriften z. B. *ἡμον* und *ἡμῶν* verwechſelt) werden. Ich bin nun der Überzeugung, daß die Vorlage *κρειττω(ο)και* und nicht *κρειττωνα* (*κρειττονα*) darbot, und berufe mich dafür auf den bemerkenswerten Umſtand, daß ebendieſelben griechiſchen Handſchriften, welche hier die vulgäre Form *κρ(ε)ισσονα* geben (D, F, G), in Gal. 4, 17 erſtens alle den Satz 1 Kor. 12, 31ª in den Text ſchieben, und zweitens, daß ſie dieſes in der zuſammengezogenen Form *τὰ κρείττω* (D: *κριττω*) thun. In der maßgebenden Vorlage hat alſo *κρειττω και* geſtanden, und dieſes iſt in D. in *κρισσονα και*, in F, G in *κρειττονα* umgeſchrieben worden, indem man *KAI* mit *NA* verwechſelte. Daß aber *και* nicht erſt eingetragen ſei, ergiebt ſich aus dem Umſtande, daß auch die den älteren Text mit *μείζονα* darbietende Familie in allen Zeugen dasſelbe *καί* enthält.

Demnach iſt den früheren Erörterungen zufolge der Text mit *μείζονα* der urſprüngliche, der mit *κρείσσονα* iſt exegetiſch emendiert, aber die Auffaſſung von *καὶ εἴτι* = *ἔτι* iſt nicht urſprünglich und nicht gerechtfertigt; gerechtfertigt iſt ſie nur in dem Texte, der durch Auslaſſung von *καὶ* zwiſchen *κρείσσονα* und *ειτι* entſtand und dann das *ειτι* zum Komparativ ziehen mußte. Durch dieſe richtige Deutung eines andern Textes iſt die Umdeutung von *καὶ εἴτι* in *καὶ ἔτι* auch im urſprünglichen Texte unterſtützt, wenn nicht veranlaßt worden, gleichwie wahrſcheinlich in dem einen oder anderen Zeugen mit *κρείσσονα*, am wahrſcheinlichſten aber in der lateiniſchen Überſetzung von F das *καί* vor *ἔτι* aus der Rückſichtnahme auf den anderen Text mit urſprünglichem *καί* erſt eingeſetzt oder beibehalten worden iſt.

Der nicht emendierte älteſte Text iſt rein gedacht alſo folgender: *ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα καὶ εἴτι*

καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι, und die Probe auf ſeine Urſprünglichkeit und Richtigkeit iſt gemacht, ſobald er einen im Zuſammenhange der Gedanken notwendigen und klaren Sinn in einem der rhetoriſchen Art der Umgebung entſprechenden Ausdrucke darbietet, und wenn dabei alle die ſeltſamen Ergänzungen und Umdeutungen wegfallen, an denen die bisherigen Auslegungen dieſer Stelle kranken mußten, weil ſie nicht das apoſtoliſche Wort, ſondern das bloße Phantom eines ſolchen auslegten.

Wir fragen zunächſt, was bedeutet der erſte ſich natürlich abſchließende Satz ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα? Chryſoſtomus hatte recht, wenn er wie Origenes ζηλοῦτε als Imperativ faßte, — aber unrecht, wenn er dann μείζονα durch „nützlicher" auslegte. Theodorus und Photius hatten recht, wenn ſie es für unerträglich achteten, daß derſelbe Paulus, der in V. 29. 30 es den Leſern verwehrt, ihren Ehrgeiz in die Erlangung der glänzendſten Gaben zu ſetzen, ſie in V. 31 zu eben dieſem Ehrgeize ermuntert haben ſollte, — aber unrecht, wenn ſie nun darum ζηλοῦτε für eine Ausſage über die thatſächlich vorhandene ehrgeizige Begierde der Korinthier nahmen. Denn der Imperativ mit δέ iſt deshalb die natürliche Fortſetzung der affektvollen Frage V. 29 u. 30, ob denn alle jede im chriſtlichen Gemeindeleben auffällige Gabe beſitzen und bethätigen können, weil die letztere gleichbedeutend iſt mit der Mahnung: „ſetzt doch nicht vergeblicherweiſe euren wetteifernden Ehrgeiz an Dinge, die ihr doch der Natur der Sache nach nicht durch euere Bemühungen erzwingen könnet", alſo ſoviel etwa wie μὴ ζηλοῦτε τοιαῦτα τὰ χαρίσματα. Zu dieſer negativen Mahnung geſellt ſich von ſelbſt die poſitive, welche den ehrgeizigen Wetteifer auf ein anderes (δέ) Gebiet weiſt, wo er, ſtatt zu ſchaden, größeren Gewinn wirklich ſchafft, und es iſt unnatürlich, dieſe poſitive Mahnung in ζηλοῦτε δέ nicht finden zu wollen. Aber freilich, dann weiſt das δέ von den in V. 29 u. 30 genannten Gaben der Auszeichnung weg auf andere höherer Art (τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα); und das iſt der Fehler des Chryſoſtomus ſowohl wie des Theodorus, daß ſie trotz des Zwanges einzugeſtehen, daß Paulus ſofort die Liebe als das unvergleichlich Beſte und Größte hinſtelle, den Begriff der größten Gaben nicht von einer

anderen Art der Gaben als V. 29 u. 30, sondern von eben denselben deuten. Darum mußten sie jene Künste der Umdeutung von μείζονα und ζηλοῦτε aufwenden. Und mit Ausnahme von Morus und Billroth sind ihnen, soviel ich weiß, die Ausleger bis heute in diesem offenbaren Irrtume gefolgt. Sollen wirklich τὰ μείζονα diejenigen Gaben in V. 29 u. 30 sein, welche vor den anderen in V. 29 u. 30 an Größe oder Nutzen hervorragen, so sage man doch, welche dieses zweifellos thun. Rückert gesteht ein (S. 340): „Wir wissen nicht gewiß, welche er meine?" Ganz recht! aber die Korinther wußten es ebensowenig und dann mußte ihnen der Apostel doch ein sonderbarer Ratgeber dünken, daß er ihnen befahl, nur gewisse Gaben unter vielen als die größeren zu kultivieren, übrigens aber es ihrem eignen vorher doch durchaus nicht gebilligten Urteile überließ, sich diese größeren selbst auszusuchen, dafür aber in verwirrender Weise von der Größe der Liebe zu sprechen, neben welcher jeder Größenunterschied der Gaben V. 29 u. 30 verschwinden mußte. Die neueren Kommentare schweigen deshalb auch vorsichtig von den mehreren μείζονα unter den zu erstrebenden Charismen und reden desto mehr von den Mitteln, mit welchen man das nach V. 11 u. 29 f. vom Apostel selbst als unmöglich Bezeichnete habe möglich machen können, sich der größten zu bemächtigen. Es wird wohl angedeutet, der Apostel meine die Prophetie und etwa auch die Glossenhermenie (und Origenes dachte gar an den in V. 28—30 nicht genannten λόγος σοφίας und γνώσεως in V. 8). Aber das sind erst höchstens zwei von den sieben aufgezählten, und wie können diese die größten sein? Ist nicht die Gabe des Apostolates vom Apostel selbst als größer der der Prophetie vorgeordnet, die Gabe zu Wunderthaten und Krankenheilungen der Glossenrede, und die Gabe zu lehren der der Glossendeutung? Wenn der Apostel mich aufforderte, meinen Ehrgeiz an die Erlangung des größten unter diesen Vermögen zu setzen, ich würde unbedingt nach der Gabe des Apostolates, welche bei Paulus nach 14, 18 und 2 Kor. 12, 11. 12 ein gut Teil der anderen einschloß, mehr trachten, als nach der Gabe der Prophetie, und nach der Gabe zu Wunderthaten und Krankenheilungen mehr, als nach der, Glossen zu dolmetschen. Und konnte der

Apoſtel nach V. 12—30 vernünftigerweiſe hierzu auffordern, er, der in Kap. 13 ſich ſelbſt als Muſter aufſtellt, indem er bekennt, daß die apoſtoliſche Überlegenheit im Gloſſenreden (V. 1), die apoſtoliſche Erkenntnis und Wundermacht des Glaubens (V. 2 vgl. mit Mark. 11, 22. 23), die den Apoſteln zugemutete Opferung des Vermögens und Erduldung des ſchmerzlichſten Märtyrertodes (V. 3), ſelbſt wenn er ſie aufs äußerſte geſteigert denke, ihren Beſitzer demjenigen gegenüber, der dafür Liebe hat, doch nur als einen armſeligen Schächer und nackten Bettler erſcheinen laſſen würden? Natürlich war ihm gerade dieſe Form der Rede in Kap. 13 doch nur, wenn der Ehrgeiz der Korinther derart war, daß ſie am liebſten ſich mit Apoſtelkraft ausgerüſtet geſehen hätten. Dann kann er aber unmöglich vorher eben dieſen thörichten Ehrgeiz ermuntert haben, als könnte derſelbe es zu etwas Großem bringen, wenn er doch im Sinne hatte, darzuthun, daß anderen Eigenſchaften gegenüber ſelbſt die höchſte Höhe apoſtoliſcher Kraft ein wertloſes Nichts ſei. Dieſe alte unglückliche Deutung, welche für *τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα* aus 14, 1 unbeſehens *τὰ πνευματικὰ τὰ μείζονα* einſetzt, muß rundweg aufgegeben werden. Gerade im Gegenſatze zu den *πνευματικά* und zu allen gemeindlichen Gaben in V. 29. 30 ſollen die Korinther nach denen ſtreben, welche größer ſind und deshalb ein würdigeres Ziel ehrgeizigen Wetteifers. Und wenn nun Glaube, Hoffnung, Liebe, dieſe jedem Wollenden möglichen Verhaltungsweiſen und Tugenden, als die perſönlichen Wert gebenden und bleibenden gegenüber den pneumatiſchen in Kap. 13 erhoben und als unvergleichlich größer bezeichnet werden, ſo ſollte kein Vernünftiger *τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα* anders als auf dieſe deuten. Man wende nicht ein, daß dazu das Wort *χαρίσματα* nicht paſſe. Es repräſentiert im Zuſammenhange überhaupt eine Ausſtattung zu Leiſtungen, welche den, der ſie hat, als einen Günſtling der Gottheit erſcheinen läßt; wollte der Apoſtel ausdrücken, daß gerade nach dieſer den Korinthern am Herzen liegenden Seite noch Größeres zu erſtreben ſei, ſo mußte er denſelben Ausdruck des genus beibehalten, weil er das Verſchiedene unter demſelben Geſichtspunkte ordnen wollte. Und endlich, ſo gewiß es menſchlicher Wille iſt, Glauben zu faſſen, Liebe zu üben, Hoffnung zu beweiſen, ſo gewiß gelingt dieſes keinem

ohne göttliche Gunſt, und wenn der Apoſtel wie das Leiden für Chriſtum, ſo auch das Glauben an ihn für ein ehrenvolles Geſchenk und Denkmal göttlicher Gunſt (χάρισμα) erklärt (Phil. 1, 29), warum in aller Welt ſoll er dann nicht den pneumatiſchen Ausſtattungen die perſönlich-ſittlichen des Chriſten als die größeren gegenüberſtellen? Oder darf ich nach einem Satze, wie dieſem: „Können alle Kapitaliſten ſein, haben ſie alle Rittergüter (daß wir uns vom Glücke ausgeſtoßen vorkommen müßten, wenn wir mit jenen, die jenes ſind und dieſe haben, nicht gleich bedacht ſind?)“ nicht fortfahren: „Freuet euch lieber der viel größeren Glücksgüter, der Geſundheit des Leibes und der Zufriedenheit des Gemütes“, weil ich etwa in meinen bisher veröffentlichten Reden an die Arbeiter meiner Vaterſtadt für Geſundheit und Zufriedenheit den Ausdruck „Glücksgüter“ noch nicht gebraucht habe? Und wenn der Apoſtel an die Spitze dieſer Auseinanderſetzung Kap. 12, 3 den Satz ſtellt, daß das einfachſte nüchterne Gebets- und Bekenntniswort des Glaubens an den Herrn Jeſum ebenſo deutlich die Anweſenheit heiligen Geiſtes im Menſchen bekunde, wie der übermenſchliche Erguß der ekſtatiſchen Rede die Gegenwart göttlichen Odems, obwohl doch jenes lediglich aus der ſittlichen Natur des Glaubensaktes hervorgeht, während dieſes ſich den Sinnen unmittelbar aufdrängt, ſo verſteht ſich von ſelbſt, daß er die ſittlichen Verhaltungsweiſen, welche den echten Chriſten machen, ebenſo gut wie die pneumatiſchen Gaben, welche zum chriſtlichen Gemeindedienſt ſonderlich befähigen, als Zeichen für die göttliche χάρις, welche dem betreffenden zugewandt iſt, anſehen, und daß er jene dieſen als die allgemein erlangbaren und größeren χαρίσματα gegenüberſtellen kann.

Was hiergegen eingewandt iſt (z. B. von Rückert), daß nämlich die folgenden Worte nicht geeignet ſeien, die Leſer bei den größeren Charismen an die Liebe denken zu laſſen, hat guten Grund, aber nur gegen die Erklärungen, welche, wie Morus und Billroth, ſofort ſpeziell Glaube, Hoffnung, Liebe oder die Früchte der Liebe für jenen Ausdruck einſetzen, und bei der bisherigen falſchen Leſung καὶ ἔτι. Der Apoſtel gebraucht aber den allgemeinen Ausdruck „die größeren Charismen“ abſichtlich, um zunächſt nur anzudeuten, daß das, was er als erſtrebenswert im

Sinne habe, noch in viel größerem Maße ein Unterpfand des Besitzes göttlicher χάρις sei, als die pneumatischen Gaben. Und er kann sich so ausdrücken, weil er ja, wie ὁδὸν δείκνυμι aufs deutlichste bekundet, sogleich speziell nachweisen will, wonach sich die Leser richten sollen. Jener allgemeine Name ist also gemeint als Überschrift und Ankündigung des in Kap. 13 folgenden Nachweises von μείζονα und nur in engster Verbindung mit diesem Nachweise sollen die Leser den Ausdruck τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα verstehen. Aber freilich könnten sie das nicht, wenn der Apostel denselben mit καὶ ἔτι ὁδὸν καθ' ὑπ. einleitete, denn dieses καὶ ἔτι mußte sie ja glauben lassen, dem Apostel sei noch etwas anderes eingefallen, als was er eben gesagt hatte, und die Hinwendung zu diesem neuen Stoffe lasse ihn vergessen, daß der dunkle und vielversprechende Hinweis auf die größeren Gnadenausstattungen noch der Ausführung harre. Wohl aber war alles in Ordnung, wenn der Apostel fortfuhr: καὶ εἴτι.

Die Deutung, welche ich als die des Theodorus wahrscheinlich zu machen suchte, daß καί den Nachsatz zu den einen Bedingungssatz vertretenden vorangehenden Worten einleite, daß zu εἴτι κτλ.: μεῖζόν ἐστιν zu ergänzen und dieser Ausdruck Stellvertreter eines Objektsnomens zu ὁδὸν δείκνυμι = „ich weise nach" sei, gefällt mir nicht, obwohl bei meiner imperativischen Fassung das καί sich viel leichter als Nachsatz zur Bedingung erklären würde. Ich nehme nicht sowohl daran Anstoß, daß die Beziehung des unbestimmten καθ' ὑπ. μεῖζον zu den χαρίσματα τὰ μείζονα in der Schwebe bleiben würde, als daran, daß εἴ τι κ. δ. μεῖζόν ἐστιν kein Ausdruck für ein Ziel ist, daß man ohne weiteres den unbestimmten Weg, von dem sofort geredet wird, als den bestimmten Weg zur Erlangung des καθ' ὑπερβολὴν μεῖζον deuten dürfte. Entweder mußte der Apostel γνωρίζω schreiben oder, wenn ihm das Bild des Weges näher lag, dann durch rekapitulierendes ἐπὶ τοῦτο vor ὁδόν nachträglich jenes εἴ τι als Umschreibung eines Zieles kennzeichnen.

Will man fortfahren ἐστίν zu ergänzen, so schreibe man ζηλοῦτε — τὰ μείζονα καὶ εἴ τι καθ' ὑπερβολήν· ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι und übersetze: „Setzt euern Ehrgeiz vielmehr an die größeren Gaben und an alles, was irgend überschwenglich und

unvergleichlich ist." Hier würde aber ζηλοῦτε besser als Indikativ und aus der Seele der Korinther gesprochen zu denken sein: „Ihr habt aber nun einmal den Ehrgeiz zu trachten nach den größeren Gaben und nach solchem, was irgend es in überschwenglichem Maße ist." Für mich ist diese indikativische Fassung dem Obigen zufolge ausgeschlossen, und bei der imperativischen, die ich vertrat, ist ebenso, ja noch mehr die Kahlheit von *ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι* unerträglich, vor allem aber neben dem bestimmten *χαρίσματα τὰ μείζονα* der unbestimmte Ausdruck *εἴ τι κτλ.* für einen Befehlssatz unpassend. Demnach ist *εἴ τι κτλ.* nicht als ein Äquivalent von *ὅσα* anzusehen, welches durch *καί* den *τὰ μείζονα* hinzugefügt würde, um den Gegenstand des *ζηλοῦν* zu erschöpfen, sondern *καί* reiht einen zweiten aus Bedingung (*εἰ*) und Folge bestehenden Satz als innerlich mit ihm zusammengehörig an den vorhergehenden Satz *ζηλοῦτε*; ganz genau wie Phil. 3, 15: *τοῦτο φρονῶμεν καὶ εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε, (καὶ τοῦτο) ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει.* Hier hätte können *φρονεῖτε* ganz ausgelassen sein, ohne daß ein Zweifel über die Ergänzung gewesen wäre, und ebenso konnte in unserem Satze stehen *καὶ εἴ τι καθ' ὑπερβολὴν ζηλοῦτε, ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.* Das sagt demnach der Apostel: „ereifert, erstrebt lieber die größeren Charismen! Und wenn ihr etwas ganz Unvergleichliches oder ein ganz überschwenglich größeres Charisma erstreben wollt, *ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.*"

Er befiehlt also den Lesern nicht bloß, ihrem Ehrgeize bestimmte höhere Ziele zu setzen, sondern zeigt ihnen auch das Wie? ihrer Erlangung, und thut dieses so, daß auch, wenn sie etwas ganz apart und unvergleichlich Großes erlangen wollen, das Mittel zum Gewinn eines solchen Zieles nicht vorenthalten bleibt. Ergänzt sich aber der Satz mit *εἰ* durch *ζηλοῦτε*, so erklärt sich, daß im Nachsatze das Bild der *ὁδός* gebraucht wird und daß dieses Wort betont und artikellos voransteht. Denn *ζηλοῦν τι* ist eine Bewegung im Begehren nach einem Ziele, und das Mittel der Befriedigung des Begehrens sieht sich dabei natürlicherweise als der zu diesem Ziele bringende Weg an. Und artikellos war von diesem Wege zu reden, weil es sich für die Leser um die Frage handelt, „wenn es größere Charismen und auch ein ganz unver-

gleichlich größeres giebt, finden wir auch einen Weg dazu?" und weil der Apostel sagen will, daß es daran nicht fehlt. Der Unterscheidung von den größeren Charismen aber und demjenigen, das unvergleichlich größer ist, entspricht nun augenfällig der Umstand, daß das 13. Kapitel auf den Satz hinausgeht, Glaube, Hoffnung, Liebe seien bleibende Werte gegenüber den vorübergehenden der pneumatischen Begabung, und auf den anderen, daß die Liebe unter diesen drei das Größte sei. Und diese rätselhafte Einmischung von Glaube und Hoffnung in den vermeintlichen Lobgesang auf die Liebe, der auf die Mahnung: „Erjaget die Liebe!" hinausläuft, ist für uns nun nicht mehr rätselhaft, weil der Apostel in 12, 31 wirklich versprochen hat, größere Ziele und darunter ein ganz superlativisch größeres dem Ehrgeize und Wetteifer der Leser zu stecken.

Endlich ist aber auf die Wahl des Ausdruckes *ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι* zu achten; es heißt nicht *ἡγήσομαι*, nicht *ἐπὶ ταῦτα ἀνάξω*, *ταῦτα διδάξω*, aber auch nicht *δείξω*. Im biblischen Griechisch ist *δεικνύειν* = הראות (s. Ps. 50, 23. Ex. 13, 21 und 1 Tim. 6, 15) „zu sehen geben", „sehen lassen". Die Leser sollen einen Weg zu Überschwenglichem auf dem Gebiete der Ausstattung durch die Gnade zu sehen bekommen, entweder, indem Paulus sie von seinem Orte aus auffordert, nach einem dritten Orte hin den ihrigen zu verlassen, oder so, daß sie ihn einen Weg gehen sehen, den sie bisher nicht gegangen sind, und von dem sie so auch bisher nicht gewußt haben, daß der Apostel ihn gehe. Da Paulus nun das Präsens wählt, so ist unter Beachtung der Artikellosigkeit von *ὁδόν* die Meinung seiner Worte offenbar diese: „beobachtet mich, mein Gehen, so seht ihr einen Weg, auf dem man, eine Weise, wie man Größerem und überschwenglich Größerem nachtrachtet". Daß dieses aber wirklich vom Apostel intendiert war, ergiebt sich aus der sonst ganz unerklärlichen Form der Rede in Kap. 13. Denn da redet der Apostel nicht zu den Lesern, um ihnen Wahrheiten darzustellen und Weisheitsregeln zu geben, sondern er redet von sich selbst, und zwar so, daß er die Leser in sein Inneres hineinsehen läßt, in die sein Herz erfüllenden Reflexionen über die beste Befriedigung seines Ehrgeizes, seines Verlangens, einen unverlierbaren persönlichen Wert zu ge-

winnen. Und welchen Effekt mußte er dadurch erreichen, wenn die Leſer ſo inne wurden, daß dieſer mit allen Charismen und Wundern apoſtoliſcher Kraft ausgerüſtete Mann, dem an Charismen es gleich oder gar zuvorzuthun, wohl über den Bereich ihrer ehrgeizigen Wünſche hinausging, in der Ausübung dieſer ſeiner Begabung beſtändig von dem Gedanken getrieben werde, daß auch ins Übermenſchliche geſteigert dieſe Leiſtungen keine Befriedigung gewähren gegenüber der Übung der Liebe, daß die unſcheinbaren und ſtillen Leiſtungen der Liebe größere und ſchwerere Arbeit, und darum größerer Ehre wert ſeien, und daß nur die Liebe ein unverlierbares Leben ſei. Indem ſie *ihn* in dieſer ſeiner gegenwärtigen Selbſtdarſtellung anſehen, bekommen ſie einen Weg zu ſehen, auf welchem ſie des Größten an Gnadenbeſitz anſichtig werden, und auf dem ſie alle, ſelbſt mit einem Apoſtel in dem Jagen nach dem Größten wetteifern können.

---

3. *Μαρανα θά*, *Μαρὰν ἀθά*, d. i. unſer Herr kommt; Maharam Motha, d. i. zum Tode verflucht. (1 Kor. 16, 22.)

Wenn ich zum Schluſſe dieſes Buches das obenſtehende Wort zum Gegenſtande einer den vier erſten gleichartigen Unterſuchung mache, ſo geſchieht es mit dem lebhaften Gefühle, daß es hier viel ſchwieriger als dort iſt, den Leſer ſicher zu führen. Denn das dazu dienlichſte Mittel, durch eine Erörterung des Gedankenzuſammenhanges das Gebiet ſcharf abzugrenzen, auf dem die richtige Deutung des in Frage ſtehenden Ausdruckes geſucht werden muß, fehlt hier, am Schluſſe eines Briefes, in der Mitte einer Fülle von unzuſammenhängenden Erinnerungen, Notizen und Grußworten gänzlich. Möglicherweiſe hat daher das Wort *μαρὰν ἀθά* gar keinen beabſichtigten innerlichen Zuſammenhang mit dem, was vorhergeht und was nachfolgt; hat es einen ſolchen aber, ſo ſind die umſtehenden Sätze ſelbſt ſo abrupt und teilweiſe auch mehrdeutig, daß es außerordentlich ſchwer fällt, aus ihnen den leben-

digen Gedankengang zu rekonstruieren, welcher den Apostel auch μαρὰν ἀθά schreiben ließ und dieses zwar nicht bloß seinem begrifflichen Inhalte nach, sondern auch in aramäischem Wortlaute. An sich könnte es eine Vorbereitung und in gewissem Sinne ein Äquivalent zu ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ' ὑμῶν sein wollen. Ebenso gut aber eine Bekräftigung von V. 22, sei es nun eine Wiederholung von ἤτω ἀνάθεμα oder eine Näherbestimmung des Begriffes ἀνάθεμα, oder eine Begründung des vorangegangenen Urteils. Im letzteren Falle könnte es Aussage einer Thatsache sein, welche die Freiheit und Macht begründet, die der Apostel sich beilegt, indem er das Anathema ausspricht, oder einer solchen, welche die Strafwürdigkeit des μὴ φιλῶν τὸν κύριον darthut. Die gewöhnliche Übersetzung, wonach μαρὰν ἀθά das syrische מָרָן אֲתָא ὁ κύριος ἡμῶν ἦλθεν (vgl. Chrysostomus, Opp. ed. Montf. X, in der letzten Homilie über den 1. Korintherbrief, dessen Worte in der zweiten Erklärung wiederscheinen, welche wie Hesychius auch Suidas von dem Worte giebt) oder wie es in der Glosse eines cod. Coislin. heißt: ὁ κύριος παραγέγονεν, läßt das Rätsel ungelöst stehen. Denn der Satz: „unser Herr" oder „der Herr ist gekommen" kann eine Vorbereitung des Folgenden sein, wenn es so viel sagen soll, als: „die Zeiten sind erfüllt, die definitive Entscheidung über Heil und Verderben, göttliche Gnade und göttliches Gericht ist da — ich wünsche euch die Gnade des Herrn Jesu" (vgl. 1 Kor. 1, 8. 9). Er kann aber auch eine Rechtfertigung des Rufes ἤτω ἀνάθεμα sein, als ob der Apostel sagte: „Der sei Anathema, denn der Herr ist gekommen, die Unentschiedenheit ist vorbei, wir müssen energisch allen denen absagen, die nicht zum Herrn gehören" (vgl. 5, 13). Oder auch so: „Wundert euch nicht, daß ich ein solches Verdammungsurteil vollziehe! Der Herr ist gekommen und hat uns Menschen, die wir seine Apostel geworden, solche göttliche Vollmacht gegeben, daß wir anderen die Sünden vergeben und behalten können" (2 Kor. 10, 5. 6; 13, 10). Endlich kann das Wort auch so zu V. 22 gehören, daß es den Grund angiebt, weshalb das μὴ φιλεῖν κτλ. solch hartes Gericht verdient: „Zuvor mochte es übersehen werden, wenn einer der Herren nicht liebte; aber nachdem der Herr, wie Chrysostomus sagt, sich so tief in Liebe herab-

gelaſſen hat, daß er ins Fleiſch kam, da iſt ihn nicht wiederzulieben die größte und eine unentſchuldbare Sünde."

Man wird angeſichts dieſer Fülle von Möglichkeiten geſtehen müſſen, daß Lightfoot (de anathemate, Opp. ed. Ultraj. 1618, I, 782) mit gutem Grunde von dieſer ihm ſelbſt zweifelloſen Auslegung ſagte: „non — facile est interpretationem istam proprio apostoli scopo adaptare". Denn ſie leidet an drei großen Gebrechen: erſtens nimmt ſie aus dem Präteritum אתא, welches lediglich die Zeitſphäre für die Verwirklichung des Begriffes mit bezeichnet, eine ſelbſtändige Ausſage über den Wert dieſer Zeit willkürlich heraus, welche ſich umſchreiben läßt: wir ſtehen in der Zeit der letzten, definitiven Entſcheidung, des göttlichen Gerichtes oder in der Zeit der höchſten göttlichen Liebesoffenbarung, als ob es hieße ירמא דמרן אתא oder τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, τὸ τέλος τῶν αἰώνων ἦλθεν, ἡ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ ἐπεφάνη. Zweitens iſt dieſe erſchlichene Ausſage ſo ohne alle Beziehung auf das Umſtehende an ſich, daß der Geſchmack und die zufällige Anſicht des Auslegers allein für die Wahl derjenigen entſcheidet, welche unter vielen möglichen ſie haben ſoll. Und drittens, was das Allerſchlimmſte iſt, ſie macht es in keiner Weiſe begreiflich, weshalb der Apoſtel dieſe Worte in ſyriſcher und nicht in griechiſcher Sprache ſchrieb. Man ſagt zwar (ſo z. B. v. Hofmann [2. Aufl., S. 402 f.] und Heinrici [S. 571]), der Apoſtel habe das gethan, weil er aramäiſch redende Judenchriſten und Gegner ſeiner Autorität im Auge gehabt habe, und in der Abſicht, auf dieſe einen lebhafteren Eindruck zu machen. Aber verſtanden dieſe Leute Griechiſch, ſo mußte ὁ κύριος ἦλθεν oder, wie v. Hofmann lieber deutet, κύριος σύ „du biſt Herr" einen ebenſolchen Eindruck machen, wie die ſyriſche Überſetzung dieſes Ausrufes. Und wenn der ganze Vers 22 auf ſie gemünzt und an ſie gerichtet iſt und ἦτω ἀνάθεμα (en tonitru) und μαρὰν ἀθά (en fulmen) ſich zu einander ſo nahe verhalten wie Donner und Blitz des Gewitters (ſo Lightfoot a. a. O., p. 780), ſo hat der ſtrafende Redner doch in der Meinung angefangen, die zu Strafenden ſeien für griechiſchen Donner erreichbar, und um ſo rätſelhafter bleibt der Umſprung zu der Meinung, der Blitz könne ſie nur in ſyriſcher Geſtalt treffen.

Verhalten aber beide Dinge, wie es auf der Hand liegt, ſich nicht ſo zu einander, ſondern iſt der erſte Satz ein direktes Strafwort der höchſten Energie und der zweite eine allgemeine und objektive Ausſage, in welche erſt die hinzugedachte Beziehung auf das Vorangegangene einen ſtrafenden Sinn hineinlegen kann, ſo iſt es noch rätſelhafter, daß der Apoſtel das Strafwort, an deſſen Wirkung ihm am meiſten liegt, griechiſch ausſprach, dagegen den an ſich aller perſönlichen Spitze entbehrenden Satz ſyriſch, als ob er ihn dadurch für die betreffenden Perſonen um ſo perſönlicher machen könnte. Aber dieſe Wirkung konnte er ja nur thun, indem ſie aus dem griechiſchen Satze die ſtrafende Beziehung auf ihre eigene Perſon in den ſyriſchen hineinlaſen; der Apoſtel hätte alſo das auf ſie am direkteſten Eindringende griechiſch geſagt, obwohl auf ſyriſch es mehr Eindruck gemacht hätte, und das an ſich Beziehungsloſe, was ſie auch auf griechiſch hinreichend würdigen konnten, um die perſönliche Beziehung recht lebendig zu machen, auf ſyriſch. Verſtanden die Leute aber kein Griechiſch, ſondern war wenigſtens ihre religiöſe Sprache die ſyriſche, dann ſage man, weshalb der Apoſtel den blaſſen, alles und darum nichtsſagenden Satz „der Herr iſt gekommen“ ihnen in ihrer eignen Sprache übermittelte; dagegen den für ſie am meiſten ſagenden und ſpeziell an ſie adreſſierten Urteilsſpruch in einer ihnen fremden, in der religiöſen Sprache der griechiſch redenden Gemeinden!

Aber hier kann man nun einwenden und ſagen: der griechiſche Satz V. 22 iſt vielleicht, weil griechiſch geſchrieben, gar nicht an dieſe Judenchriſten gerichtet, wenn er auch auf ſie gemünzt iſt, ſondern an die griechiſch redende Gemeinde und ſchreibt ihr vor, wie ſie ſich verhalten ſoll, wenn ſie an jenen Judenchriſten hier und da wahrnimmt, daß der eine oder andere *οὐ φιλεῖ τὸν κύριον*. Iſt dieſes richtig — und V. 23. 24 ſprechen dafür, daß Paulus zur ganzen Gemeinde redet, und nicht zu einer Partei oder einer beſtimmten Nation in derſelben, um dieſen ſpäteren kirchlichen Ausdruck zu gebrauchen —, dann wird es vollends unbegreiflich, daß er in dieſe Worte an eine griechiſch redende Gemeinde einen kurzen aramäiſchen Brocken hineinſtreut, mit dem ſie nichts anfangen konnte. Sie konnte höchſtens die ſyriſch Verſtehenden unter ihren Gliedern, alſo etwa einen Judenchriſten bitten, ihr das Geheimnis

zu lösen; aber was wußte sie nun mehr, wenn ihr dieser sagte: „das ist ein syrisches Wort, welches bedeutet ‚der Herr ist gekommen‘“, als wenn ihr Paulus selbst gleich geschrieben hätte ὁ κύριος ἦλθεν, oder wenn er, da es ihm nun einmal im Wurfe lag, zu dem aramäischen Worte die griechische Übersetzung ebenso hinzugefügt hätte, wie zu אבא das Wort ὁ πατήρ (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6)? Oder sollte am Ende Paulus in der pädagogischen Absicht, die griechischen und die jüdischen Christen zu gemeinsamer Lektüre seines Briefes zu zwingen, 16 Kapitel griechisch geschrieben haben, damit die jüdischen Leser die Hilfe der griechischen, und zwei ganze Wörter syrisch, damit die griechischen Leser die Hilfe der jüdischen bei der Dolmetschung nachsuchen könnten? Und welche Wirkung konnte es auf die jüdischen Christen haben, wenn ihnen erzählt oder gezeigt wurde, Paulus habe nicht ὁ κύριος ἦλθεν, sondern μαρὰν ἀθά geschrieben?

Dieselben Gründe gelten natürlich auch gegen diejenige Erklärung, welche wie das griechische Onomastikon (ed. de Lagarde I, 195) ὁ κύριος ἔρχεται übersetzt und hier den Gedanken ausgedrückt findet, daß der Herr wiederkommen werde zum Gerichte. Sie braucht nicht notwendig auf den grammatischen Fehler zurückgeführt zu werden, daß sie das Perfekt mit dem Imperfekt verwechselt habe. Denn wem Μάρθα bedeutet κύριος ἦλθεν d. i. מר(א)תא (daselbst 203, 14), der übersetzte etwa mit ὁ κύριος ἔρχεται die imperfektische Aussage מראתא, welche auch in der Form Μαραναθα (= מרן נתא) der Codices F, G wiederzuerkennen ist. Auf dieser Deutung beruhen auch diejenigen Übersetzungen, welche in adventu domini umschreiben und mit dem richtigen Gefühle, daß diese Worte nur eine Näherbestimmung des vorangegangenen Satzes sein können, zugleich die Absurdität recht deutlich beweisen, die darin liegen würde, wenn Paulus die Hauptsache griechisch und ihre notwendige Näherbestimmung syrisch ausgedrückt hätte.

Dieselben Gründe gelten ferner gegen die von v. Hofmann versuchte und mit höchst zweifelhaften Gründen gestützte Deutung „Herr bist du“, welche außerdem an der Unbequemlichkeit leidet, daß sie den Paulus in seiner Rede an die Gemeinde sich durch einen allgemeinen Gebetsruf unterbrechen läßt, der gar keine ausgedrückte Beziehung zu der vorliegenden Sache hat und den Schein

erweckt, als ob Paulus, während er für die Leſer oſtenſibel griechiſch denkt und redet, gleichzeitig im geheimen ſich mit dem Herrn ſyriſch unterrede, und nun ein Stück aus dieſer heimlichen Rede in die öffentliche unverſehens hineinfallen laſſe.

Und endlich auch gegen diejenige Auffaſſung, welche Heſychius (ed. Alberti II, 539) und Suidas (ed. Bernhardy s. v.) neben der gewöhnlichen überliefern, wenn ſie für *μαρὰν ἀθὰ* ſetzen *εἶδον τὸν κύριον*. Wäre dieſes, wie 1 Kor. 9, 1 die Worte *τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα*, gemeint, ſo hätte man in dieſem Satze eine Berufung des Paulus auf ſeine apoſtoliſche Vollmacht zu ſehen, als welche ihn befähige und berechtige, das Anathema auszuſprechen. Aber um ſo unbegreiflicher wäre es, daß er das eventuell anſtößige, weil einer Rechtfertigung bedürftige Urteil den griechiſchen Leſern in griechiſcher Sprache, dagegen das erklärende und rechtfertigende Wort in der unverſtändlichen ſyriſchen ausdrückte. Vermutlich iſt aber *εἶδον τὸν κύριον* oder *κύριον εἶδον* eine nach dem Zuſammenhange unſerer Stelle zurechtgemachte Deutung ſchwer verſtändlicher griechiſcher Worte, da in keiner Weiſe der fremde Wortlaut mit dem Sinne des griechiſchen übereinkommt. Denn *εἶδον* könnte nur in dem hebräiſch, aber nicht ſyriſch verſtandenen *μαρα* oder *αρα* gefunden werden, aber eben dieſes *μαρα* iſt ſyriſch verſtanden ſchon durch *κύριον* weggenommen. Faßt man alſo die Worte hebräiſch, ſo iſt kein *κύριον* in ihnen enthalten, und faßt man ſie ſyriſch, kein *εἶδον*. Ich geſtatte mir daher die Vermutung, da das erſte Wort nach der alten Überlieferung entſchieden „Herr" bedeutet und der ganze Satz danach ſyriſch ſein muß, daß *κύριον εἶδον* aus einer nur grammatiſch geformten Nebeneinanderſtellung der zwei ſyriſchen Wörter in Überſetzung entſtanden ſei, wie z. B. *λήθη θεοῦ* und *ἀοράτου μνήμη* oder *ἰεμουήλ* = *θάλασσα θεοῦ* (Onom. I, 168, 64 und 169, 70; 168, 57), und ſo mag *κυρίου ὄνειδος* „ein Schimpf des Herrn", oder *κυρίου* (oder *ἐς κύριον* oder *κυρίῳ*) *ἀναιδής* „frech gegen den Herrn" dageſtanden haben und dieſes aus der Gleichung *μαρα* oder *μαρ* = *κύριος* und *ἀναθα* d. i. ſyriſch ʿanâthâ (2 Theſſ. 3, 2. 1 Tim. 1, 9) von einem Verbum עבת mit der Grundbedeutung „ſcham-, zucht- und ehrlos handeln" hervorgegangen ſein. Der Ausdruck wäre dann als

eine Kennzeichnung des Exkommunizierten gefaßt worden, durch welche der Apostel die Exkommunikation rechtfertigte.

Geht man von der unbedingt anzuerkennenden Forderung aus, daß die richtige Erklärung mit der ungezwungensten Übersetzung der syrischen Worte zugleich die Wahl der Sprache gerechtfertigt erscheinen lassen muß, so wird man darauf verzichten, in den Worten μαρὰν ἀθά einen selbständigen Gedanken zu finden, den Paulus ebenso gut hätte griechisch ausdrücken können und nur willkürlich, indem er ihn dachte, in fremdsprachliches Gewand hüllte; sie müssen vielmehr eine in der syrischen Christenheit längst geprägte, feststehende Formel repräsentieren, deren zu gedenken Paulus durch das Vorangehende veranlaßt wurde. So könnten wir hier zu allernächst eine syrische Übersetzung des Wortes ἀνάθεμα oder des Spruches ἤτω ἀνάθεμα finden nach der oben angeführten Analogie von ἀββᾶ ὁ πατήρ. Oder, da die griechischen Leser so gut wie die jüdischen in Korinth keine Übersetzung des Wortes ἀνάθεμα oder des ganzen Spruches nötig hatten, der syrische Ausdruck ist kein begriffliches Äquivalent, sondern eine Apposition, welche die Leser darüber vergewissert, was der Apostel mit ἤτω ἀνάθεμα speziell meine, nämlich nichts anderes, als was jene syrische Formel ausdrücke. Die korinthische Gemeinde in ihrer Einheit oder der jüdische Teil derselben mußten mit derselben bekannt sein, und so konnte jener oder diesem die Hinzufügung der syrischen Worte zu einem sicheren Hilfsmittel werden, den näheren Sinn zu fassen, in welchem Paulus sein Anathema gemeint habe, damit sie seine Schwere nicht unter- oder auch nicht überschätzten. Denn nach 2 Thess. 2, 14. 15 müssen wir auch die letztere Möglichkeit zulassen; Paulus konnte sein ἀνάθεμα als ein solches der νουθεσία bezeichnen wollen, welches, wie jede pädagogische Strafe, die Wiederversöhnung vorbehält und zu erzielen sucht. Ich würde sogar behaupten, daß der Text hier und da wirklich so aufgefaßt worden sei, wenn die Lesung μαραθανα, welche in den Bruchstücken eines alten Münchener Codex der vor-hieronymianischen lateinischen Übersetzung erhalten ist, als eine wirklich in Geltung befindliche angesehen werden könnte. Denn dieses Wort könnte auf אנא מרתא (א) „ich bin νουθετῶν" — denn ארתי, Af. von רתא bedeutet eben νουθετεῖν — zurückgeführt werden, oder, da

dieſe perſönliche Bemerkung ihrer Natur nach keine ſolenne kirchliche Formel ſein kann, auf marthejânâ, wobei man als vollen Ausdruck ḥermâ marthejânâ = ἀνάθεμα νουθετοῦν für die hier gemeinte species des ἀνάθεμα anſetzen könnte. Indeſſen lege ich dieſem Anklange gar keinen Wert bei, da die angenommene ſyriſche Form lautlich der an ſich verdächtigen lateiniſchen Wortgeſtalt marathana nicht ohne weiteres entſpricht, da die ſyriſche Kirche ſelbſt, welche hier am erſten zu hören iſt, nach ihrer Überſetzung und nach dem Zeugniſſe des Chryſoſtomus und Theodoret unzweifelhaft מָרָן in dem erſten Teile des Wortes gefunden hat, und da endlich, wenn hier die Geſinnung des Haſſes gegen Jeſum geſtraft werden ſoll, kein zeitweiliges, ſondern nur ein mit ihr gleich dauerndes Anathema ausgeſprochen ſein kann.

Dieſes haben diejenigen Ausleger gefühlt, welche in richtigem Inſtinkte hier eine ſolenne Formel ſuchten, die das ἤτω ἀνάθεμα näher beſtimme. Eine Unterſchätzung ſeiner Schwere wollte der Apoſtel verhüten, den ſchlimmſten Grad der Verfluchung wollte er ausſprechen. Dies iſt ihre gemeinſame Überzeugung, ſo verſchieden auch die Wege ſind, auf welchen ſie einen ſolchen Ausſpruch in den Worten finden. So ſchreibt Luther mit genialer Kühnheit Anathema: Maharam Motha, was nach ſeiner eignen Gloſſe mit Pfeiffer (Dubia vex., ed. III [Lips. 1692], p. 944 sq.) auf hebräiſches מְחָרָם מוֹתָה zurückgeführt werden muß; dieſes überſetzte er „verbannt zum Tode“. In der reformierten Kirche hat man lieber die drei Bannesarten der jüdiſchen Synagoge verglichen, in deren ſchlimmſter man den hier angewandten Fluch wiederfinden wollte. Nach Suicer (Thesaurus eccl. [Amstelod. 1628], ed. II, t. I, p. 603 sq.) unter dem Worte ἀφορίζω ſei zu unterſcheiden zwiſchen excommunicatio simplex (נדוי) und exc. major, ἀνάθεμα; dieſes letztere wieder ſei entweder commune oder es ſei singulare, quod apud Judaeos dicebatur maranatha. Indeſſen dieſer ſichere Ausdruck beruht auf einer aus den anſtößigſten Vermutungen herausgeſponnenen Legende. Schon Beza hatte den ſchlimmſten Grad des חרם, der im Talmud (vgl. Buxtorf s. v.) שַׁמְּתָא heißt, ein Wort, das die Rabbinen mit demſelben Witze, der Cholera von חֲלִי רַע ableitet, in שָׁם מִיתָא: dort iſt das Sterben, oder in שְׁמָמָה תְּהֵא zerlegten, verglichen

und das ἀθά unſerer Formel in den beiden letzten Silben jenes Wortes wiedergefunden. Da nun weiter Gott שֵׁם oder הַשֵּׁם heißt, ſo identifizierte man die erſte oder die beiden erſten Silben mit dieſem Worte und gewann ſo (vgl. Druſius in Critt. sacri zu d. St.; Bochart in einem Briefe an Tapin über dieſe Stelle in Phaleg. et Canaan, ed. III [Leiden 1692], p. 1036 sqq. und Tremellius, Biblia [1602] II, 309) entweder שֵׁם אָתָא θεὸς ἔρχεται oder תָּא הַשֵּׁם d. i. ὁ θεὸς ἔρχου. Da Paulus nun ὁ κύριος ἔρχεται nach der älteſten Überlieferung geſagt hat, und nach den obigen Gründen dieſes eine ſolenne und feſte Formel der jüdiſch Redenden ſein mußte, ſo hielt man ſich zu dem Schluſſe berechtigt, nicht bloß, die alte Synagoge habe urſprünglich mit den Worten μαρὰν ἀθά verflucht, ſondern auch, ſie habe, um ſich deſto reinlicher von der Chriſtenheit zu ſcheiden, für welche μαράν der Herr Jeſus war, in ſpäterer Zeit dieſes Wort durch das ſpeziell jüdiſche שֵׁם oder הַשֵּׁם erſetzt und nun mit der Formel תא(א) שם verflucht.

Auch abgeſehen von den halsbrechenden Sprüngen, durch welche hier die Gleichſetzung von μαρὰν ἀθά mit dem techniſchen Rechtsausdrucke שמתא erreicht worden iſt, ſteht dieſe Erklärung der Luthers deshalb nach, weil ſie bei einem Satze wieder anlangt, der an ſich gar keine Beziehung zu ἀνάθεμα hat und erſt durch die mannichfaltigſten Vermittlungen eine ſolche erhalten kann. So ſagt z. B. Tremellius (a. a. O.): „hac solemni formula (domine veni) prisca ecclesia docuit se omnibus sui officii partibus erga virum eius modi perfunctam esse, deinceps ab eo de communi consilio abstinere eumque dei iudicio atque adventui ut deploratae inter homines spei permittere.“ In dieſer Umſchreibung iſt offenbar der Gedanke: „wir ſind mit unſerer Geduld und Kunſt zu Ende, wir laſſen von dieſem hoffnungsloſen Menſchen unſrerſeits ab“, aus ἀνάθεμα ἤτω mit hinzugedachtem ἀφ᾽ ἡμῶν αὐτῶν, herausgeleſen; der andere aber: „wir müſſen es aber dem Herrn, wenn er kommt, und ſeiner Entſcheidung überlaſſen, wie es definitiv mit ihm werden ſoll“, aus μαρὰν ἀθά mit hinzugedachtem „er ſelbſt zum Gerichte“. Dann ſtehen wir aber wieder vor dem alten Rätſel, wie Paulus doch von den zwei zuſammengehörigen Elementen eines Gedankens,

den einen in griechischer, den andern in syrischer Formel ausgedrückt haben könne, und es begreift sich, wie Lightfoot (a. a. O., p. 786 sq.), der jene Gleichsetzung von שמתא mit השם אתא als in der rabbinischen Litteratur unerhört, mit gutem Grunde zurückwies, schon die griechischen Worte ἤτω ἀνάθεμα für eine jüdische Formel ansah, welcher der Apostel eben deshalb auch in jüdischer Sprache die schreckende Hinweisung auf den zum Verderben kommenden Herrn angehängt habe. Daß er aber jene jüdische Formel anwandte, will er dann mit der Behauptung rechtfertigen, Paulus schreibe hier nicht von irgendwelchen Christen, sondern von dem Christus-hasserischen Volke der ungläubigen Juden überhaupt; ihnen gegenüber gebühre sich die jüdische Exkommunikationsformel. Aber dann hätte ja Paulus die christlichen Leser als Besteller dieses jüdischen Grußes an die widerchristlichen Juden angesehen, oder er hätte ihnen einen für sie nicht bestimmten Satzbrocken aus einem Monolog gegen diese Juden mitgeteilt, den sie nicht verstehen konnte, und doch durch den seinen Nachsatz heischenden konditionalen Ausdruck εἴ τις κτλ. sie gezwungen, in eben ihm eine für sie bestimmte Aussage des Apostels zu suchen.

Unter diesen Umständen ist die Auffassung Luthers die glücklichste unter allen bisher vorgetragenen. Und wäre die Voraussetzung richtig, auf der sie so gut, wie die anderen Auslegungen beruht, daß hier nämlich der schlimmsten Gesinnung die schlimmste Strafe gewünscht werde, so würde ich trotz der Unwahrscheinlichkeit der lautlichen oder graphischen Entstellung von מָחֳרָם מוֹתָה in μαραν αθα, bei ihr oder einer die Unwahrscheinlichkeit solcher Abkunft dieser Form verkleinernden Modifikation des von ihr angenommenen fremdsprachlichen Wortes beharren, wie eine solche z. B. in der bei Bochart (p. 1038) erwähnten Gleichung מחרמתא mit μαραναθα aus maḥarametha als Nebenform von ḥermâ vorliegt. Aber ich erlaube mir, jene Voraussetzung entschieden zu bezweifeln und es in Abrede zu stellen, daß hier der Mangel an Liebe oder der Haß gegen den Herrn Jesum mit der Anwünschung ewigen Verderbens bestraft werde. Nehmen wir einmal an, der Apostel, der die Feder ergriff, um durch eigenhändigen Gruß diesen Brief zu beglaubigen (V. 21), habe vor der Niederschrift dieses in V. 23. 24 enthaltenen Grußes das unter Umständen natür-

liche Bedürfnis gefühlt, in der Form eines kategoriſchen Satzes ein wichtiges Prinzip in Erinnerung zu bringen, welches wie für ihn, ſo auch für die Leſer gelten ſolle, ſo würde es ſich vielleicht erklären laſſen, wenn er ſagte, „jeder der nicht geglaubt haben wird, wird verdammt werden“ (Mark. 16, 16), oder auch etwa „jeder, der den Herrn Jeſum gehaßt haben“, oder „ohne Liebe gegen ihn geweſen ſein wird, wird es mit ewigem Verderben büßen“ (Mark. 10, 33. 39). Dieſer Satz würde, als Erinnerung an den Grundſatz des Evangeliums, daß die Herzensſtellung zu Jeſu über das Geſchick des Menſchen, ſeine Rechtfertigung zum Leben oder ſeine Verurteilung zum Tode entſcheide, in dieſem praktiſchen Schlußworte eigner Hand den Wert einer nachdrücklichen Ermunterung an die Leſer haben, ſelbſt am Glauben feſtzuhalten und ihn in den Mitmenſchen zu befördern, oder in ſich ſelbſt und anderen die Liebe Jeſu ſtatt jeder anderen natürlichen oder weltlichen Liebe zu ſchüren und das oberſte Prinzip des Handelns werden oder bleiben zu laſſen. Jetzt aber ſagt Paulus in der Form einer Forderung ſeines Willens: ἤτω ἀνάθεμα und dieſes vor einer zweiten durch gleiches ἤτω zu ergänzenden Forderung ſeines in Gott gegründeten Wollens, daß die Gnade des Herrn Jeſu die Leſer begleite. Beide Forderungen liegen alſo für ihn auf gleicher Linie; er, der den korinthiſchen Chriſten bedingungslos die Gnade des Herrn Jeſu zuſpricht, ſpricht einer Klaſſe von Menſchen, deren Merkmal die Liebloſigkeit gegen Jeſum iſt, unterſchiedslos (denn dieſen Sinn hat das mit ὅστις gleichbedeutende εἴ τις) in ihrem ganzen Umfange das Gegenteil der Gnade Jeſu zu. Unter dieſen Umſtänden iſt es ganz unmöglich, daß die mit ὑμῶν angeredeten und vom Apoſtel geſegneten Leſer die verfluchten, vom Segen des Apoſtels ausgeſchloſſenen Feinde oder Verächter des Herrn Jeſu in ihrer eignen Mitte und nicht in der Welt außerhalb der chriſtlichen Gemeinde hätten ſuchen müſſen. Für ſie war es unumgänglich zu denken, der Apoſtel meine das Liebhaben Jeſu als Merkmal des chriſtlichen Menſchen und das Nichtliebhaben Jeſu als unterſcheidendes Kennzeichen des Nichtchriſten. Sagte nun der Apoſtel mit V. 22: „die Nichtchriſten verfluche ich, euch aber ſegne ich“, wie ſollten ſie das mit ſeinen ſonſtigen Grundſätzen reimen können, eines Mannes, der

auf alle Weise Heiden und Juden zu retten sucht, weil das Erbarmen Gottes sie alle umfaßt (9, 19 ff. Röm. 11, 31), und der so gut, wie er sagt (Röm. 10, 14): „wie sollen sie glauben, wenn ihnen nicht verkündigt ist?“ auch denken mußte: „wie sollen sie Jesum lieben, denen nicht verkündet ist, wie liebenswert er sei?“ Man bedenke doch, daß es nicht heißt ὃς ἐὰν μὴ φιλήσῃ, ἀνάθεμα ἔσται oder ἤτω: „bei wem immer das nicht eingetreten sein wird, der wird oder muß dereinst verflucht sein“, — sondern εἴ τις οὐ φιλεῖ: „wo immer einer ist, der (jetzt) nicht liebt, der sei verflucht“. Denken konnte der Apostel nur, wie wir ihn sonst kennen, „wer wider besseres Wissen Jesum nicht lieb hat, wird, wenn er seinen Sinn nicht ändert, ins Verderben fahren“, oder meinetwegen auch „der fahre ins Verderben, wir sind unschuldig daran“. Aber die wichtigen Klauseln, welche diesen Satz für ihn denkbar machen, fehlen dem so universell lautenden Ausdrucke in V. 22 gänzlich.

Sagt der Apostel aber mit diesen Worten, was von vornherein das Wahrscheinlichere ist, nicht was bloß sein Prinzip ist, sondern was die Gemeinde der Leser sich als Prinzip ihres Handelns gelten lassen soll, so mutete er den Lesern zu, alle Nichtchristen, sofern sie als solche den Herrn Jesum nicht lieb haben, unterschiedslos als Verbannte zu meiden, ein Verhalten, welches der Tendenz des Evangeliums geradezu widerspricht, da es die Verlorenen sucht; welches ungerecht ist, weil es verschuldete und unverschuldete Fremdheit gegen Jesum nicht unterscheidet, und welches endlich der Apostel selbst in diesem Briefe (5, 9 ff.) für praktisch unausführbar erklärt hat.

So wird man denn als Auskunft auf die Ansicht verfallen, welche den neueren Auslegungen zugrunde zu liegen scheint, daß der Apostel weder Nichtchristen, noch die Gemeinde der korinthischen Leser meine, sondern eine unbestimmt gelassene Anzahl von Christen, welche soviel Verkehr mit der Gemeinde haben, daß sie diesen Brief auch ihrerseits zu lesen bekommen. Sie rede der Apostel an, und er überlasse es einem jeden solchen, sich diese Worte zuzuziehen und daraus zu entnehmen, wie Paulus über ihn und sein eventuelles Geschick denke. Aber etwas Unpraktischeres und Wirkungsloseres als dieses Verfahren des Apostels kann ich

mir nicht vorſtellen. Er überläßt es einem jeden der Gemeinten, ſich ſelbſt darauf zu prüfen, ob das aufgeſtellte Merkmal auf ihn zutreffe, und wählt für dieſe Prüfung als Merkmal eine ſo ſchwer faßbare Größe, eine ſo ſehr dem verborgenen Innenleben angehörige und in ihrem Reflexe auf das Selbſtbewußtſein ſtets wechſelnde Gemütsſtimmung oder Willensneigung, daß der nach ihrem Daſein in ihm ſelbſt forſchende Menſch ſich fortwährend nach anderweitigen greifbaren Merkmalen umſieht, um an ihnen ihr Vorhandenſein oder ihre Stärke abzumeſſen. Der Gewiſſenhafte wird daher ſtets ſagen: „Ich will auf alle Fälle Jeſum lieben, aber ob ich ihn liebe, wie ich ſoll, weiß ich nicht, gieb mir ein Merkmal an, woran ich es erkenne!“ Dagegen der Dünkelhafte und Eingebildete, wie ſie Paulus doch in Korinth kennt, der geringſchätzig auf des Apoſtels Autorität Herabſehende — und ſolche denken ſich die Ausleger hier offenbar — wird, wenn er dieſe Worte hört, ſie etwa theoretiſch als richtig anerkennen, aber ganz gewiß nicht auf ſich ſelber beziehen, als fehle ihm die Liebe Jeſu, welche vor dem Fluche rettet. Und ſollte er ſonſt Grund haben, den Apoſtel gegen ſich eingenommen zu denken und das höchſt Undeutliche richtig zu ahnen, daß er ihn und keinen andern mit dem auffallenden Gemeinplatze zu treffen ſuche, daß Liebloſigkeit gegen Jeſum ſich mit Verderben ſtrafe, ſo wird er ſagen: „Ob Paulus mich für lieblos hält, kann mir gleichgültig ſein, ich kenne mich beſſer; er iſt kein Herzenskündiger wie Gott. Seine einſeitige Auffaſſung des Evangeliums, ſeine perſönliche Leidenſchaft hat ihn zu dem ungerechten Vorwurfe gebracht, ich hätte kein Herz für Jeſum; darum iſt ſein in parteiiſcher Verblendung verſteckt gegen mich gerichteter Fluch zu dem Wortſchwall und Phraſengeklingel zu rechnen, ohne die er nun einmal keinen Brief ſchreiben kann.“ (2 Kor. 10, 10.) Und ſo hätte Paulus mit dieſen Worten höchſtens das erreicht, daß er diejenigen im Gewiſſen beunruhigte, welche ſich wirklich bemühen, nach ſeinem Sinne Jeſum zu lieben, diejenigen aber, welche ohne ihn Chriſten ſein zu können glauben und ihre Liebe zu Jeſu anders haben und erzeigen als er, in ihrem Sinne und ihrer Eingenommenheit gegen ihn lediglich befeſtigte. Sonſt gilt in der Schrift der Grundſatz, daß die Chriſten ihre eigne und die Liebe ihrer Brüder zu Gott und Chriſto abſchätzen ſollen an dem

Merkmal des Gehorsams gegen das Liebegebot des Meisters und eben deshalb an der barmherzigen Liebe gegen den Nächsten (Gal. 5, 14). Wenn daher Paulus geschrieben hätte: εἴ τις καταφρονεῖ oder σκανδαλίζει τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, οὗτος οὐκ ἀγαπᾷ oder οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, so würde dieses ein wirksamer Appell an die Gewissen gewesen sein, und die Worte ἤτω ἀνάθεμα wären entbehrlich geworden. Denn dieser Satz hätte dem die Liebe gegen den Bruder praktisch Verleugnenden das Prädikat des Christen, des Freundes, Liebhabers Jesu, das er in Anspruch nehmen zu können glaubt, abgesprochen und ihn damit von selbst als einen solchen gekennzeichnet, der an Jesu und seinem Heile keinen Anteil habe (vgl. 8, 12).

Wir sind also gezwungen, zu der Ansicht zurückzukehren, daß der offenbar einen praktischen Zweck verfolgende Apostel hier nicht unbestimmten Subjekten in die Luft hinein ebenso Verderben anwünscht, wie er den bestimmten Lesern die Gnade des Herrn Jesu zuspricht, sondern daß er hier einen Auftrag an die Gemeinde erteilt. Sie soll die und die Personen kraft vom Apostel hiermit erteilter Vollmacht für ἀνάθεμα achten (vgl. 5, 4. Philem. 18. 19). Was er darunter verstehe, wenn die christliche Gemeinde eines ihrer Glieder — denn von τοῖς ἔξω (5, 12. 13) kann nach dem Obigen keine Rede mehr sein — als ἀνάθεμα behandelt, ist aus 2 Thess. 3, 14. 1 Kor. 5, 9—13 hinreichend ersichtlich, es ist die Aufkündigung und Versagung desjenigen brüderlichen Verkehrs, welchen die Zugehörigkeit zum Leibe Christi mit sich bringt; und ἔστω ἀνάθεμα bedeutet, wie Chrysostomus (hom. XVI in Rom.) und Theodoret (z. d. St. cf. Suiceri Thes. l. c., p. 269) es wiedergeben: κεχωρίσθω πάντων, ἀλλότριος ἔστω πάντων oder τοῦ κοινοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας. Nichts anderes meint Paulus mit demselben Ausdrucke in Röm. 9, 3, wo er nach richtiger Auslegung beteuert, „er wolle lieber das Übel der eignen Ausschließung aus der christlichen Gemeinde, als die Schuld einer schadenfrohen Stimmung darüber tragen, daß sein Volk des Evangeliums nicht teilhaftig sei und werde"; und ebenso in Gal. 1, 8. 9, wo er verlangt, die galatischen Gemeinden sollen die ihnen früher erteilte Ermächtigung, jeden zu exkommunizieren, der ihnen ein abweichendes Evangelium predige, jetzt anwenden, selbst in dem

Falle, daß ſie in dem abweichenden Prediger den Paulus oder einen ſeiner Gehilfen, die bei ihnen als Gäſte einkehren wollen, wieder erkennten, oder daß er einen Paß vorzeigte, der bewieſe, daß er als Engel im Himmel heimatberechtigt ſei. In beiden Fällen iſt die Bereitſchaft zu gaſtlichem Empfange, unbeſchränktem Verkehre, willigem Gehöre die größt denkbare; aber ſelbſt da ſoll die Gemeinde die Aufnahme verſagen und dem Gekommenen als einem ihr Fremden, mit dem ſie nichts zu ſchaffen habe, die Thür weiſen, ſobald er ihr unter dem Titel des Evangeliums etwas aufdrängt, was von der urſprünglichen Verkündigung Pauli an ſie abweicht.

Es iſt alſo eine höchſt nüchterne und einfache praktiſche Maßregel, die der Apoſtel in 1 Kor. 16, 22 die Gemeinde zu Korinth anzuwenden beauftragt und bevollmächtigt. Nicht wünſcht er, wie es einem ſentimentalen Gemüte vielleicht mehr anſtände, den Betreffenden ewige Verdammnis und Verderben, ſondern die Gemeinde ſoll gedeckt durch ſeine Autorität und ſeine eigenhändige Beauftragung die in den chriſtlichen Gemeinden übliche Maßregel der Kirchenzucht, die Ausſchließung vom gemeindlichen und brüderlichen Verkehre, an denjenigen vollziehen, bei denen, wer ſie auch ſeien, das ſtattfindet, daß ſie *οὐ φιλοῦσι τὸν κύριον*. Die Worte ſagen ihr mithin inſofern etwas unbedingt Klares, als ſie nun aufs deutlichſte weiß, was ſie zu thun hat. Das würde aber nicht helfen, wenn ſie ihr nicht ebenſo unzweideutig ſagten, an wem ſie ſolches zu thun habe. Paulus will dieſes offenbar auch angeben, indem er durch den Bedingungsſatz das Merkmal derjenigen Subjekte ausdrückt, gegen welche die Exkommunikation verfügt werden ſoll. Giebt er aber die innere Liebesgeſinnung gegen den Herrn Jeſum an, die kein Merkmal iſt oder ein ſolches, welches jeder *ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος* zu haben prätendiert, ſo kehren alle die Bedenken wieder, die ich oben gegen den praktiſchen Wert dieſes apoſtoliſchen Wortes für den Fall erhob, daß Paulus hier bei gewiſſen Chriſten eine Selbſtapplikation zu erreichen beabſichtige, oder wenn die Liebloſigkeit gegen Jeſum in der außerchriſtlichen Welt geſucht werden müßte. Wir haben jetzt das vorher bloß Mögliche als Gewißheit erkannt, daß, da die Gemeinde nur ſolche exkommunizieren kann, die in ihrer eignen Mitte Aufnahme gefunden haben, die

hier gekennzeichneten Subjekte unter den Christen gesucht werden müssen, über welche die Gemeinde der Leser Macht hat. Nun bedenke man, daß der Apostel nicht sagt: „jeden, bei dem ihr durch unzweifelhafte Thatbeweise konstatiert, daß er Jesu im Herzen nicht hold ist, den schließet von euch aus (wie 5, 11)!" sondern: „jeden, der überhaupt Jesu nicht hold gesinnt ist, sollt ihr exkommunizieren!" Es leuchtet sofort ein, daß ein unausgleichbarer Kontrast zwischen der praktischen und verständlichen Natur der anbefohlenen einfachen Maßregel und zwischen der Beschreibung des Falles ihrer Anwendung besteht. Die letztere macht jede Anwendung unmöglich. Denn woran soll unzweifelhaft konstatiert werden, daß einer, oder vielmehr bei jedem Christen, ob er zu denen gehört, die Jesu hold sind, oder zu denen, die es nicht sind, so daß im letzteren Falle die Maßregel der Ausschließung gerechtfertigt ist? Erstens kann die Gemeinde nicht alle, wie der Wortlaut verlangt, ausschließen, welche Jesu nicht hold gesinnt sind. Denn mancher redet und thut so, als ob er es wäre, und in der Verborgenheit des Herzens, welche nicht die Gemeinde heute, sondern der Herr künftig richtet (4, 5), ist er es doch nicht. Zweitens kann es von manchem scheinen und die Gemeindevertreter können glauben oder überzeugt sein, er sei kein Freund Jesu, und er ist es doch, sie haben ihn nur nicht allseitig kennen gelernt; wie könnte es da an Mißgriffen fehlen, wenn sie, durch des Apostels Wort angestachelt, mit zufahrender Energie ihm gleich die christliche Gemeinschaft versagten? Und haben sich einmal solche herausgestellt, so werden die Gewissenhaften lieber heimliche Unchristen mittragen, als daß sie auf ungegründeten Verdacht hin, sei er subjektiv und momentan auch noch so stark empfindlich, auch nur einen verlästerten Christen ausschlössen. Endlich drittens, was für Thaten sollen als unzweifelhafte Beweise für das Nichtvorhandensein der Herzenszuneigung zu Jesu angesehen werden. In äußeren Handlungen liegt nur so viel innerer Gehalt, als der hineinlegt, der sie vollbringt; aber es liegt nicht immer alles das, oder bloß das oder gerade das an innerem Gehalt in ihnen, was der äußere Beobachter sich aus ihnen herauslieſt, dieselbe That gar kann bei dem einen ein Ausdruck seiner innern Zuneigung oder Abneigung sein, beim anderen das Gegenteil der einen oder anderen oder

keines von beiden, und dieſelbe That kann als Bethätigung der Zuneigung gemeint und vom anderen als eine ſolche der Abneigung gedeutet werden. Kurz, Paulus wäre hier ſo thöricht verfahren, wie der Hauptmann, welcher einer Schildwache das ſcharfgeladene Gewehr mit dem Befehle in die Hand giebt, wohl acht zu haben und jeden Paſſanten niederzuſchießen, deſſen Herz nicht warm für den Kaiſer Wilhelm ſchlage.

So viel Thorheiten dem Apoſtel auch zugetraut werden mögen, dieſe traue ich ihm jedenfalls nicht zu; ich behaupte vielmehr, daß, ſo gewiß er mit ἤτω ἀνάθεμα keine ewige Strafe verhängt, ſondern zum Vollzuge einer äußerlichen Gemeindezüchtigung verpflichtet und bevollmächtigt, ſo gewiß kann er unter dem Falle, in dem ſie vorgenommen werden ſoll, keine innere Gemütsſtimmung, keine verborgene Herzensneigung verſtanden haben, welche der Kognition der Gemeinde als ſolcher gar nicht unterliegt, ſondern nur ein mit Händen zu greifendes Faktum, ein ſinnlich wahrnehmbares öffentliches σκάνδαλον. Und da weiter gar keine Klauſeln und Kautelen gegeben werden, ſo muß es in einer Handlung beſtehen, welche für alle Beteiligten den Eindruck erweckt, daß die Ausſchließung aus der Gemeinde die einfache Konſequenz oder die bloße Beſcheinigung des vom Thäter ſelbſt Gethanen oder Gewollten iſt. Ein Kirchengeſetz, welches lautet: „Der Kirchenvorſtand fordert die Jahresſteuern zuletzt am Schlußtage des Jahres ein; wer ſich zu zahlen weigert, dem werden die kirchlichen Rechte aberkannt", oder: „Die, welche zur chriſtlichen Gemeinde als vollberechtigte Mitglieder gehören wollen, müſſen jährlich einmal zum Abendmahl gehen; die es verweigern, ſollen das Stimmrecht verlieren", hat Verſtand und iſt ausführbar, und vor allem, es bedarf keiner Motivierung für die Beteiligten, denn die Strafe iſt jedesmal nur die Konſequenz und offizielle Beſtätigung der Selbſtanmeldung zum Austritt oder zum Verzicht, welche der Betreffende dem Kirchenvorſtande gegenüber indirekt und vielleicht unfreiwillig in ungegründeter Hoffnung auf Nachſicht oder Verborgenheit vollzogen hat. Damit vergleiche man nun den vermeintlichen Auftrag des Apoſtels, der den Ausſchluß aus der Gemeinde vollzogen wiſſen will, wo immer einer dem Herrn Jeſu nicht hold iſt! Kann er dieſen Mangel oder Fehler als eine

indirekte Selbstausschließung und als eine Selbstanmeldung zum Ausschlusse beim Gemeindevorstand ansehen, so daß der Betroffene alles Recht zur Klage verliert. Ich glaube, selbst der, welcher zu öffentlichem Anstoße für seine Brüder an einem Götzenschmause teilnahm (8, 10), würde sich für falsch beschuldigt und verurteilt angesehen haben, wenn man ihn — nicht wegen der lieblosen Nichtachtung des Gewissens seiner Brüder, sondern — wegen seiner Lieblosigkeit gegen den Herrn Jesum für ausgeschlossen erklärte; denn er meinte, dabei seine Liebe zu diesem festhalten zu können, und der Apostel spricht ihm daher auch nicht die Liebe zu Jesu ab, wohl aber belehrt er ihn (V. 12), daß es eine Konsequenz der von ihm gewollten Liebe zu Jesu sei, den eignen Freiheitsgebrauch auch durch liebevolle Rücksicht auf das Beste des Bruders zu beschränken. Und wenn der Apostel selbst in diesem Falle aus dem Ärgernis nicht auf Mangel an Liebe zu Jesu, sondern nur auf Mangel an Völligkeit, Konsequenz und Verstand dieser Liebe zurückschloß und darum nicht exkommunizierte, sondern belehrte, — wo war für die Gemeinde die Grenze, diesseits welcher sie bloß Mangelhaftigkeit in der Entfaltung der Liebe erblicken und darum belehren und ermahnen, jenseits welcher sie aber völlige Abwesenheit der Liebe Jesu erkennen und darum exkommunizieren mußte? Der hieraus sich ergebenden notwendigen Forderung, daß Paulus etwas anderes gemeint haben müsse, als alle Fälle der Abwesenheit von Zuneigung zu Jesu in Christenherzen, tritt die Wahrnehmung bestätigend zur Seite, daß Paulus zwar sonst wohl einmal (Tit. 3, 15) das Wort *φιλεῖν ἐν πίστει* von denjenigen gebraucht, welche ihm und dem Titus (*ἡμᾶς*) zuverlässige Freunde sind, dagegen für die menschliche Liebe zu Gott und Christo ebenso wie von der göttlichen Liebe zu den Menschen, anders als Johannes, nur *ἀγάπη* und *ἀγαπᾶν*. Es ist also von vornherein wahrscheinlich, daß er hier unter *φιλεῖν* etwas anderes verstanden wissen will, als *ἀγαπᾶν τὸν κύριον* (wie Eph. 6, 24). Und nun vergegenwärtige man sich, daß, als er die Feder zur Hand nahm, um an das letzt diktierte Wort seinen eigenhändigen Gruß anzuhängen, sein Auge notgedrungen auf *ἐν φιλήματι ἁγίῳ*, diesem Schlußworte der letzten Forderung, ruhen mußte; wie natürlich, daß er daran anknüpfte! Da ferner

„grüßet einander ἐν φιλήματι ἁγίῳ" so viel ist wie φιλήσατε ἀλλήλους, wie notgedrungen mußte der Leser bei der Fortsetzung εἴ τις οὐ φιλεῖ den Fall besprochen glauben, daß einer dieser Forderung sich weigerte! Es wäre also doppelt unbegreiflich, daß Paulus, wenn er von der Liebe zum Herrn reden wollte, welche mit φιλεῖν = küssen an sich nichts zu thun hat, hier statt des geläufigen und unzweideutigen Wortes ἀγαπᾷ das ungewohnte und hier völlig zweideutige φιλεῖ = liebt gewählt hätte. Denn gerade hier, wo Paulus selbst schreibt und ihm φιλεῖν = küssen von V. 20 her im Ohre und vor den Augen ist, darf nicht Zufall, sondern nur absichtliche Wahl des Ausdruckes in der Gestaltung des ohnehin so gewichtigen, feierlichen Satzes gesucht werden.

Nehmen wir aber das, wozu der Zusammenhang nötigt, furchtlos wenigstens einen Augenblick auf Probe an, daß Paulus hier den Fall bespreche, wo einer sich des heiligen Kusses weigert, den jener befohlen hat, so wird die definitive Entscheidung für diese Annahme ausfallen müssen, wenn sich zeigen läßt, erstens daß es dem Paulus möglich und natürlich und für die Leser verständlich war, wenn er die Weigerung des heiligen Kusses, um sie als strafwürdigen Akt zu charakterisieren, als eine Weigerung, den Herrn Jesum zu küssen, bezeichnete; zweitens daß diese Weigerung ein Akt war, welcher an sich selbst als eine freiwillige Verleugnung der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde gedeutet werden mußte und deshalb in der passiven Exkommunikation nur seine gebührende Erwiderung vonseiten der Gemeinde erhielt; drittens daß es gerade der korinthischen Gemeinde gegenüber dem Apostel nahe lag, diese Eventualität ins Auge zu fassen und durch energische Vorkehrung die darin zutage tretenden Schäden für die Zukunft möglichst zu verhüten.

Was das erste anlangt, so läßt es sich natürlich nicht direkt beweisen. Der heilige Kuß, den die Christen einander erteilten, bei der Abendmahlsfeier, wo die Einheit in Christo eigens begangen wurde (s. Justins Apol. I, 65: πανσάμενοι τῶν εὐχῶν ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα und Const. apost. VIII, 11. 4), oder wenn durch Verlesung seines Briefes der Apostel als grüßender und zu begrüßender Gast im Geiste in die Gemeindeversammlung trat, war natürlich eine Versicherung der gegenseitigen Liebe (τῆς

ἀγάπης 1 Petr. 5, 14), aber nicht der natürlichen Zuneigung der Menschen zu einander, sondern, weil ein ἅγιον φίλημα, einer Liebe, welche außerhalb und oberhalb dessen gegründet war, was die Christen als natürliche Menschen hatten und waren, nämlich in ihrer Zugehörigkeit zu einander als Glieder des einen Leibes Christi. Wenn sie sich unter einander als solche ansahen, so sahen sie keine Menschen verschiedenen Geschlechtes, Standes, Volkstums und angestammter verschiedener Religion und Sitte, sondern in allen Christum (Gal. 3, 27 f. Kol. 3, 11). Sie küßten sich also, indem mit heiligem Kusse, in dem Bewußtsein und Willen, den leiblich abwesenden Heiland in dem Bruder liebend zu begrüßen und zu ehren, daher Paulus Phil. 4, 21 diesen Kuß bezeichnen kann als einen ἀσπασμὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. So gut nun der Apostel verstanden wurde, wenn er in Brot und Wein für die Abendmahlsgemeinde den Leib und das Blut des Herrn der Art gegenwärtig setzte, daß er ein unwürdiges Essen jenes Brotes geradezu als eine Versündigung an dem Leibe des Herrn bezeichnete, wo es galt, die ernste Bedeutung und Heiligkeit des Abendmahles gegen leichtfertige Nichtachtung zu wahren (11, 27), so gut mußten ihn die Korinther verstehen, wenn er, um die Heiligkeit und die ernste Bedeutung des Bruderkusses der Christen, sowie die schwere Verantwortlichkeit mutwilliger Weigerung desselben nachdrücklich hervorzuheben, diese ohne weiteres als eine Weigerung des Betreffenden bezeichnete, den Herrn Jesum zu küssen. Denn indem die Vertreter und Dolmetscher dieses Briefes als Vertreter des Paulus die einzelnen Christen küssen, bietet ihnen der Herr Jesus sich zum Gegenkuß dar, sofern jene die Gnade Jesu ihnen wünschen und bieten; wer da so in seinem egoistisch-natürlichen Sonderinteresse gegen die Personen eingenommen ist, welche ihm den Kuß bieten, daß er sich zurückzieht und sich nicht überwinden kann, den gemeinschaftlichen Herrn in ihnen zu erkennen, oder wem die Mehrheit der Gemeinde, die den Gruß des Paulus sich gefallen läßt und von Herzen weiter giebt, in seinem parteiischen Sinne so zuwider ist, daß er sich absondert und im Schmollwinkel jede Beteiligung an diesem Akte ablehnt, weil er sonst seinen Sonderstandpunkt aufzugeben scheinen würde, von dem kann Paulus mit warnendem Ausdrucke sagen, daß sein Nichtküssen (denn οὐ φιλεῖ

Schlußnotiz, welche vor dem Vollzuge des Bruderkuſſes verleſen wurde, um ſolches Ärgernis zu verhüten und um die innere Wahrheit und den Segen dieſer feierlichen Handlung ſicherzuſtellen, ausdrücklich daran erinnert, daß die Beleidigung der Weigerung dieſes Kuſſes nicht ſeiner Perſon oder der des Übermittlers ſeiner Grüße, ſondern dem Herrn widerfahre, und daß er ſie darum mit Exkommunikation geahndet wiſſen will.

Wie befriedigend und von den Qualen und Rätſeln der bisher geltenden Auslegung frei ſich hiernach die Deutung der Worte des Paulus ſtellt, wird dem unbefangenen Leſer ſofort bei folgender Umſchreibung entgegentreten: „Grüßet einander mit heiligem Kuſſe (V. 20)! Indem ich an dieſes Wort den gewohnten Gruß (V. 23. 24) in eigner Handſchrift anfüge (V. 21), autoriſiere und ermahne ich euch, daß, wenn einer das Ärgernis giebt, den Herrn Jeſum nicht zu küſſen, dieſer euch hinfort als von der Gemeinde geſchieden gelten ſoll (V. 22)."

Damit iſt nun aber jeglicher Grund weggefallen, in μαρὰν ἀθά, dieſem eigentlichen Gegenſtande meiner Unterſuchung, zu dem ich nun zurückkehre, eine jüdiſche Bannformel zur Verſtärkung des Wortes ἀνάθεμα oder zur Näherbeſtimmung ſeines Grades zu ſehen. Eine ſolenne Formel muß es allerdings ſein, wie früher erwieſen iſt, eine ſolche ferner, die den korinthiſchen Chriſten bekannt und verſtändlich war. Denn an ſie wendet ſich der Apoſtel mit dieſem Schlußwort, und nicht an eine Partei, auch nicht an die, welche den Bruderkuß weigern werden, denn nicht zu, ſondern vielmehr von ihnen ſpricht er zu der Gemeinde. Am wenigſten meint er bloß für jüdiſche Chriſten zu reden. Denn bei der gegenſeitigen Verbitterung konnten ebenſowohl heidniſche Chriſten als jüdiſche es ſein, die den anderen dieſe Anerkennung weigerten, in ihnen den gemeinſamen Herrn zu ſehen; und wo iſt eine Bürgſchaft dafür gegeben, daß die gemeinten Juden in Korinth dieſen ſyriſchen Satz verſtanden, wenn er nicht eine jüdiſche Formel mit beſtimmtem praktiſchen Sinne war, die etwa mit dem ganzen Apparat der ſynagogalen Verfaſſung aus dem Morgenlande herrührte? Er kann ebenſo gut eine ebenſolche chriſtliche Formel ſein, welche mit der ganzen chriſtlichen Gemeindeordnung (1 Kor. 11, 16) von Antiochien, dieſer Mutterkirche der Heidenchriſtenheit,

durch Paulus zu den Gemeinden seiner Stiftung, also auch nach Korinth gekommen ist. In diesem Falle konnten alle Glieder der Gemeinde, auch die griechisch redenden, seinen praktischen Sinn kennen, wie den Sinn und Gebrauch von ἀμήν, ohne daß sie über das Etymon grammatische Rechenschaft geben zu können brauchten; vgl. z. B. Justin a. a. O.: τὸ δὲ ἀμὴν — τὸ γένοιτο σημαίνει.

Nach dem Zusammenhange, wie ich ihn dargelegt habe, ist nun nur zweierlei möglich; die Formel μαρὰν ἀθά war entweder gebräuchlich bei dem öffentlichen Ausspruche des Bannes. Derselbe konnte etwa, wie Bochart a. a. O., p. 1038 annimmt, mit den Worten „der Herr kommt" beginnen. Aber diese Annahme ist unwahrscheinlich, weil das Wort ἀνάθεμα nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Paulus, selbst da, wo er es mit äußerster Energie setzt, wie Gal. 1, 8. 9, keiner Näherbestimmung bedarf; und weil ein innerer Zusammenhang der Formel „der Herr kommt", welche an sich gar keine Beziehung zum Banne hat, mit ἀνάθεμα erst durch das Phantasiebild einer solchen (griechischen) Fortsetzung der mit syrischem μαρὰν ἀθά angefangen gedachten Rede gewonnen wird, welche direkte Fluchworte über den Schuldigen mit sich führte.

Oder der Ruf μαρὰν ἀθά war gebräuchlich bei dem feierlichen Akte des Bruderkusses. Obwohl Paulus öfters zu diesem auffordert (1 Thess. 5, 26. 2 Kor. 13, 12. Röm. 16, 16. Phil. 4, 21), so hat er doch nie Anlaß gehabt, bei dem Vollzuge desselben mit ausdrücklicher Reflexion zu verweilen. Dieses ist die einzige Stelle, wo er an das Wesen dieses Kusses erinnern muß, um zu zeigen, daß ihn gewähren eine Huldigung und ihn weigern eine Beleidigung gegen den Herrn selbst sei, und dadurch von einer weiteren Nichtachtung und Vernachlässigung der Bänder abzuschrecken, welche die Christen zu Gliedern eines Leibes des Herrn machen. Da ist es nicht verwunderlich, daß er nur hier an das Grußwort erinnert, mit dem die Christen sich bei feierlicher Gelegenheit küssen und einander ihre Einheit im Herrn besiegeln. Je bedeutungsvoller dieser Ritus war, desto sicherer kam mit ihm auch dieses Grußwort aus Antiochien in die paulinischen Gemeinden, woran man ja ohnehin bei syrischen Terminis der

frühesten griechisch redenden Christenheit, wie dieser einer ist, denken muß. In Antiochien verbanden sich zuerst Juden und Heiden zu gleichwertigen und gleichberechtigten Gliedern eines Leibes; in Antiochien gewann der Bruderkuß bei den Agapen zuerst den Sinn einer feierlichen Besiegelung der Wahrheit, daß für die Bruderliebe der Christen unter einander, wie überhaupt die Unterschiede und Schranken des alten Menschen, so insbesondere die zwischen Juden und Nichtjuden gefallen seien, daß der Jude im Heiden, und der Heide im Juden nur denselben neuen Menschen, denselben Christus sehe, den er in sich selbst angezogen haben und anerkannt wissen will (Eph. 2, 13ff.). Und da Paulus von Antiochien ausgegangen ist und die Gemeinden seiner Stiftung geflissentlich darauf angelegt hat, daß Juden und Heiden in ihnen zu einem neuen Menschen in Christo zusammenwachsen, so muß er auch bei ihnen den Bruderkuß in diesem Sinne, den er in Antiochien erhalten hatte, eingeführt und gedeutet haben; und wenn er ihn als bei den syrischen Christen übliche, für alle seine Gemeinden vorbildliche heilige Sitte einführte, so ist es eine außerordentlich naheliegende Annahme, daß, wie er selbst etwa mit diesem antiocheniſchen Zurufe küßte, so auch die Gemeinden mit demselben Rufe einander küssen lernten; es ist das ebenso natürlich, wie daß wir von uralten Zeiten her Halleluja, Amen, Kyrie-eleison, Kyrieleis, Gratias bei feierlichen kirchlichen Gelegenheiten statt unserer eignen Sprache wählen, wo wir loben, bitten, danken wollen.

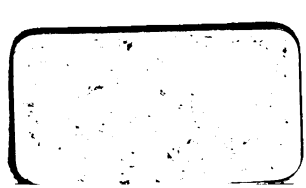
Es ist aber schwer glaublich, daß diese Grußformel beim Bruderkuß „der Herr ist gekommen“ oder „wird kommen“ gelautet habe. Denn diese Wahrheit hat keine so unmittelbare Beziehung zu dem Akte, da zwei Christen einander küssen, daß sie den Sinn ausdrückte, den der Küssende in seinen Kuß hineinlegt; und ebenso wenig schickt sich das Wort des Gebetsbekenntnisses zum Herrn „du bist der Herr“, da hier vielmehr Brüder im Herrn zu einander sprechen. Erinnert man sich aber, daß zu allen Zeiten die Brüder eines geheimen Bundes sich daran erkannten, daß der eine dem andern eine von diesem durch Vorzeigung der gleichen anzuerkennende tessera oder eines *σύμβολον* oder *σημεῖον* oder einer אות (Ps. 74, 9) vorwies, oder eine für den Bund signifikante Parole in den Gruß verflocht, welche

der Begrüßte zurückgab, so ist die dem Wortlaute nächstgelegene, meines Wissens noch von keinem Gelehrten versuchte Gleichung von *μαρὰν ἀθά* mit syrischem מָרַן אֲתָא d. i. mâran ʾâthâ d. i. *ὁ κύριος τὸ σημεῖον* auch die der Sache nach angemessenste Deutung. Von den Juden her, welche sich an der אוֹת (syrisch ʾâthâ) der Beschneidung, dem *σημεῖον* der *διαθήκη* Jahves mit Abrahams Samen (Röm. 4, 11) erkannten, kamen die her, welche wie die Gezeichneten Ezech. 10, in der Angehörigkeit zum Herrn Jesu aus dem Gerichte gerettet zu werden und im Herrn Jesu das Zeichen des Heiles (Apg. 4, 12. Luk. 2, 34) und ihrer engen Zusammengehörigkeit zu haben glaubten, und welche nun die heidnischen Christen, die das *σημεῖον τῆς περιτομῆς* nicht an sich trugen, als gleiche Brüder zu begrüßen hatten. War darum die *περιτομή* nichts mehr, darum auch die *ἀκροβυστία* nichts mehr, weil die Zugehörigkeit zum Herrn über die Gemeinschaft einzig entschied (Gal. 5. 6; 6, 15), so war, wenn der jüdische Christ den heidnischen und dieser jenen küßte, aber auch überhaupt wo Christen an einander diesen feierlichen Akt des Grußes vollzogen (nach 2 Kor. 5, 16. 17), der Satz: „der Herr ist das Zeichen" — ihn erkenne ich auf deiner Stirn, ihn erkenne auf der meinigen! — die naturgemäße, ohne weiteres verständliche Parole, unter deren Aussprechen der Kuß gegeben und erwidert wurde.

Hiernach ist *μαρὰν ἀθά* so zu sagen als die Spendeformel beim Bruderkuß der Christen anzusehen, welche sich aus der Sitte entwickelt hat, daß Christen einander als Glieder ihres Bundes zu erkennen pflegten an der Parole „der Herr", welche sie gaben, indem sie sagten: „der Herr ist das Zeichen". Als aber in Antiochien und Syrien überhaupt Juden und Heiden mit dieser Erklärung sich als Brüder vor einander bekannten, erhielt diese einfache Aussage die Bedeutung einer prinzipiell wichtigen Sentenz, eines Spruches, welcher, den Worten eines Segens oder eines Bekenntnisses, den Konsekrations- und Spendeformeln zu vergleichen, es verdiente stereotypiert und wie andere kurze Worte in ihrem ursprünglichen nationalen Sprachkolorit tradiert zu werden. Und letzteres um so mehr, als auf diese Weise der Grieche dem seiner Sprache unkundigen Fremdling aus der Mutterkirche des Morgenlandes seinen Gruß in ihm verständlichen Worten

zurückgeben konnte, und dann wenigstens bei diesem Akte der unmittelbarsten Berührung die innere Einheit und das Einverständnis der Herzen auch durch ein Wort gleicher Zunge symbolisiert wurde (vgl. Röm. 15, 5. 6).

Die letzte Bestätigung dieser ungezwungenen Annahme sehe ich darin, daß nun die Beifügung von *μαρὰν ἀθά* auch im Zusammenhange motiviert erscheint. Denn ohne weiteres und auffälligerweise hat Paulus in diesen naturgemäß lapidarisch und fragmentarisch gehaltenen Schlußworten eigner Hand statt *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν ἀδελφὸν ἑαυτοῦ ἐν φιλήματι ἁγίῳ* gesagt *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον*. Dieser gewählte Ausdruck sollte freilich das Anathema begründet erscheinen lassen; aber er selbst findet seine Begründung in der Thatsache, daß *μαρὰν ἀθά* das Wort ist, mit dem dieser Kuß geboten und erwidert ward, d. h. darin, daß dieser Kuß in dem Gedanken gegeben wird, in dem Bruder den Herrn vor sich zu haben, und mit dem Willen, die Zugehörigkeit zu dem gleichen Herrn als die alle sonstigen Gegensätze aufhebende einzige und entscheidende Bedingung für die Gewährung vollen Bruderrechtes gelten zu lassen. Wie unanstößig die Gedankenbewegung nun fortschreitet, erhellt aus folgender Umschreibung: „Wenn einer den Herrn nicht küßt, der werde ohne Nachsicht exkommuniziert! Bedenket das Wort, das wir beim Bruderkuß einander zuraunen, *μαρὰν ἀθά*!“

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.